THEOLOGISCHE REVUE

begründet von Franz Diekamp, fortgeführt von Arnold Struker, herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. Josef Gewieß und Univ.-Dozent Dr. Bernhard Nisters

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER (WESTF.)

Nr. 3 | 1949 | 45. Jahrgang

Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V. Von Berthold Altaner

Anwander: Wörterbuch der Religion (Hasenfuß)

Suzuki: Die große Befreiung (Schulemann)

Schmidt: Buddhistische Heilige (Schulemann)

Ohm: Das Christentum im neuen Indien (Frei)

Ohm: Die christliche Theologie in asiatischer Sicht (Frei)

Driver: Semitic Writing. From Pictograph to Alphabet (Nötscher)

Ringgren: Word and Wisdom (Nötscher)

Murphy: A Study of Psalm 72 [71] (Rehm)

Kraft: Der Sinn der Heiligen Schrift (Ketter)

Walter: Das Kommen des Herrn (Blinzler)

Anaphorae Syriacae, ed. de Vries et Raes (Heiming)

Hagenmüller: Heilige Gottesgeburt (Rücker)

Berg: Die Werke des hl. Caesarius von Arles als liturgiegeschichtliche Quelle (Dürig)

Lortz: Die Reformation als religiöses Anliegen heute (Hoffmann)

Portmann: Bischof Graf von Galen spricht (Eising)

Portmann: Der Bischof von Münster (Eising)

Portmann: Dokumente um den Bischof von Münster (Eising)

Portmann: Kardinal von Galen (Eising)

Bierbaum: Kardinal von Galen (Eising)

Bierbaum: Die letzte Romfahrt des Kardinals von Galen (Eising)

Schnieber: Mein Weg zur Kirche (Lortz)

Hök: Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls (Engert)

Nink: Philosophische Gotteslehre (Rosenmöller)

Thomas von Aquin, In librum Boethii quaestiones quinta et sexta, hrsg. v. Wyser (Grabmann)

Ramirez: De hominis beatitudine tractatus theologicus (Utz)

Päpstliche Dokumente [Pius XII.] (Monzel)

Zimara: Einblicke in die Unterrichtsweise des Franz von Vitoria (Deuringer)

Kruschina: Das kirchliche Eherecht in der Seelsorgepraxis (Lenhardt)

Psychologie (Schweizer Rundschau. Sonderheft) (Sternegger)

Kleinere Berichte

Casper: Wege und methodische Hinweise zur bibeltheologischen Arbeit (Meinertz)

Mayer: Die acht Seligkeiten (Reuß)

Feuling: Vom Wege der Frömmigkeit (Pinsk)

Dessauer: Erwartung der Ewigkeit (Raitz v. Frentz)

Mitteilungen

Theodor Steinbüchel †
Personennachrichten

Bücher- und Zeitschriftenschau

Neuerscheinungen aus den Jahren 1947/49 (Samulski)

Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.

Von Berthold Altaner, Würzburg

II. (1. Teil)

Um nicht Mißverständnisse und Fehldeutungen aufkommen zu lassen, möchte ich gleich eingangs darauf hinweisen, daß meine früheren (vgl. ThR 1948, 129—140) und ebenso die folgenden Darlegungen sich nicht gegen die Lehre von der Assumptio B. M. V. an sich richten; vielmehr will der Rezensent nur kritisch zu der Frage Stellung nehmen, ob ein Theologe, der es mit seiner Wissenschaft ernst nimmt, den Beweis dafür zu erbringen in der Lage ist, daß diese Lehre im Depositum fidei enthalten und darum definibel sei. Wenn ein solcher Beweis möglich sein sollte, dann könnte auch im Namen der theologischen Wissenschaft dem Magisterium der Kirche der Antrag unterbreitet werden, das bisherige Stadium der theologischen Entwicklung durch eine Entscheidung des Magisterium extraordinarium abzulösen und die Lehre von der Assumptio als Dogma zu verkündigen. Falls ein solcher Nachweis mit den Mitteln der theologischen Wissenschaft nicht erbracht werden kann, darf eine Dogmatisierung vom Standpunkt der Wissenschaft nicht unterstützt und erbeten werden.

Wenn man besonders die nach dem ersten Weltkrieg zur Assumptafrage erschienene Literatur überschaut, so ragt das vorliegende Papst Pius XII. gewidmete Werk[1] nicht nur seinem Umfange nach, sondern vor allem, was methodisch einwandfreie Forschung und Kritik betrifft, weit über alles hinaus, was von anderer Seite zum Problem der Definibilität veröffentlicht wurde. Der Verfasser reiht sich zwar ebenfalls in die lange Reihe derer ein, welche glauben, die Assumptalehre als in der göttlichen Offenbarung enthalten nachweisen zu können, jedoch unterscheidet er sich von allen mir bekannten Autoren, die grundsätzlich dieselbe Ansicht vertreten, ganz wesentlich durch die Gründlichkeit seiner Forschungen und seine echt wissenschaftliche Bescheidenheit und Zurückhaltung, mit der er Behauptungen aufstellt und Schlüsse zieht. Bei ihm ist die sonst bei neuzeitlichen Mariologen fast regelmäßig anzutreffende Kritiklosigkeit, Oberflächlichkeit in der Beweisführung und unwissenschaftliche Verallgemeinerung nicht anzutreffen. Es ist darum nicht verwunderlich, daß manche Propagandisten und Enthusiasten unter den heutigen Mariologen das von Jugie vorgelegte und verarbeitete Material nicht nur nicht dankbar begrüßt haben, sondern sich mehr oder weniger ungehalten zeigen über die angeblich viel zu weitschweifige und umständliche Art der Behandlung des Themas. Bezeichnend ist m. E. das, was der als Scotusforscher bekannte C. Balič in einer im Antonianum 21, 1946, 3—67 veröffentlichten ausführlichen Kritik dieses Werkes sagt. Die von Jugie angewendete Methode, mit der er den exegetischen und historischen Tatsachenbefund klar herausstellt und ihm gerecht zu werden versucht, und die vorsichtige Zurückhaltung und Selbständigkeit bei der Erörterung der spekulativen Fragen, mit der er die Schwierigkeiten lösen will, sind ihm Beweise dafür, daß Jugie „vom modernen Rationalismus und Cartesianismus" angekränkelt ist. Die von Jugie befolgte Methode führe schließlich einer Lehre gegenüber, die seit den ältesten Zeiten von den hl. Vätern mit größter Einhelligkeit bezeugt worden sei, zu einem „unkatholischen Skeptizismus" (Balič l. c. 63 f). Ist es erlaubt, ernste, wissenschaftlich-theologische Arbeit, die in der Haltung des „sentire cum ecclesia" nichts anderes als der Wahrheit und darum auch der Kirche dienen will, derartig zu verdächtigen?

[1] **Jugie**, Martin, A. A., Professeur à l'Athénée Pontifical du Lateran et à l'Institut Catholique de Lyon, **La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge.** Étude historico-doctrinale. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1944, VIII und 747 S. (Studi e Testi 114).

Das Werk Jugies zerfällt in zwei Hauptteile, in einen historischen (S. 9—500) und einen spekulativen (S. 503—680), dem noch S. 681—726 vier Exkurse angehängt sind, die sich mit ziemlich abseits liegenden Fragen der historischen Mariologie beschäftigen. Der historische Teil gliedert sich in neun Kapitel, die ebensoviele Monographien darstellen, die chronologisch und sachlich fest umgrenzte Materien behandeln. Im 1. Kap. (S. 9—55) wird die Frage geprüft, ob Schrifttexte zu Gunsten der Assumptalehre herangezogen werden können. Die hier von Jugie eingenommene Position ist von Unklarheiten belastet und leidet an einem schweren methodischen Fehler. Schon der hl. Thomas hat den für einen wissenschaftlichen Schriftbeweis unumstößlichen Grundsatz aufgestellt: omnes sensus fundantur super unum scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his, quae secundum allegoriam dicuntur (S. th. I q 1 a 10 ad 1). Damit ist festgelegt, daß, wenn in der Hl. Schrift sensu litterali sive historico nichts über die Himmelfahrt Mariens ausgesagt ist, allein und nur mit Hilfe der allegorischen oder der dieser methodisch gleichrangigen typologischen Schriftauslegung kein wissenschaftlich brauchbarer exegetischer Beweis geführt werden kann. Da nun derselbe hl. Thomas (S. th. III q 27 a 1) die heute auch allgemein anerkannte Feststellung macht, daß in der Hl. Schrift nichts über die Aufnahme Mariens in den Himmel ausgesagt ist, müßte man eigentlich erwarten, daß auch in der neueren theologischen Diskussion davon abgesehen wird, einen Schriftbeweis zu führen.

Doch weder Jugie noch viel weniger andere Mariologen verzichten darauf, die Hl. Schrift als Beweis für diese Lehre heranzuziehen. So richtig es ist, daß Jugie es ablehnt, alttestamentliche Stellen wie Ps 44, 10; 131, 8; Cant 3, 6; 6, 10; 8, 5 sensu typologico auf Maria und ihre Himmelfahrt zu beziehen[2] und sogar erklärt, daß man aus den bei den meisten heutigen Mariologen als „klassische" Beweisstellen geltenden Texten wie Gen 3, 15 und Lk 1, 28. 42 für einen wissenschaftlichen Beweis nichts gewinnen könne, weil darin höchstens „des allusions fort vagues et fort longtaines à la glorification de Marie en corps et âme" enthalten seien, so ist man doch überrascht, daß er Apk 12 more typologico im Sinne eines fernen Hinweises auf die Himmelfahrt Mariens erklärt. Hier exegesiert er, wenn wir an das bereits erwähnte Auslegungsprinzip des hl. Thomas denken, ohne ein sicheres Fundament, das zuerst einen eindeutigen historischen Text verlangt. Jugie deutet dieses Kapitel im Widerspruch zur Exegese der Väterzeit und der Auslegung des Mittelalters trotz 12, 2, wo von den Geburtswehen des Weibes gesprochen wird, und 12, 6, wonach das Weib in die Wüste flieht, nicht bloß auf die Gottesmutter, sondern sucht sogar etwas zugunsten der Himmelfahrt Marias zu erschließen. Ich möchte meinen, daß er, falls ihm bereits die in der Theol. Quartalschrift 1946, 357—427 erschienene Abhandlung von J. Sickenberger über Apk 12 vorgelegen hätte, wohl davon abgesehen hätte, dieses Kapitel der Hl. Schrift für unsere Frage heranzuziehen. Allerdings schreibt er seiner Exegese keine große Beweiskraft zu.

In diesem Zusammenhang halte ich es, da Jugie darauf nicht näher eingegangen ist, nicht für überflüssig, die angebliche Beweiskraft der „klassischen Texte" (Gen 3, 15 und Lk 1, 28) für die Himmelfahrt Mariens[3] zu prüfen. Vorweg muß festgestellt werden, daß die den eben genannten zwei Schriftstellen entnommenen „Beweise" nur mit Hilfe der typologisch-allegorischen Exegese oder durch niemals wirklich beweiskräftige Konvenienzerwägungen gewonnen werden, ohne daß die notwendige Voraussetzung, das Vorhandensein eines durch Literalexegese gewonnenen Fundaments, gegeben ist. Die folgenden Darlegungen sollen zeigen, daß, selbst wenn man auf diese unabdingbare und notwendige Voraussetzung verzichten wollte oder sie ignorieren dürfte, kein schlüssiger theologischer Beweis zu gewinnen ist.

Wenn wir zunächst Gen 3,15 ins Auge fassen und z. B bei K. Jüssen, Tatsache und Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariens 1948, 30 lesen, daß hier die Assumptio B. M. V. implicite formaliter ausgesprochen sei, so wird man fragen, mit welcher Begründung man dies nachzuweisen sucht, zumal die Exegese dieses Textes in der Väterzeit keine Stütze bietet[4].

Der Beweisgang heutiger Mariologen ist folgender: In Gen 3, 15 wurde der vollkommene Sieg des Messias über den Teufel, die Sünde und damit auch über die Folgen der Sünde, also auch über den Tod geweissagt, an dem kraft der typologischen Schriftauslegung (Eva—Maria) auch Maria entsprechend Anteil nehme. Damit sei auch Mariens vollkommener Sieg über den Tod, d. h. für sie persönlich ihre vorzeitige Auferstehung und Himmelfahrt, vorausgesagt.

Was sagt jedoch der hebräische, allein inspirierte Urtext? Wir erfahren folgendes: Nachdem im ersten Kampf das böse Prinzip, die Schlange, über das Weib gesiegt hat, werde im zweiten Kampf das Weib in seiner Nachkommenschaft den Sieg davontragen. Wie der Schlangensame hier ein Kollektivum ist, so trifft dies auch für den Weibessamen zu. Der Nachkommenschaft des Weibes, d. h. der von Eva abstammenden Menschheit, wird also verheißen, daß die Menschheit einmal über das böse Prinzip siegen wird. In diese Nachkommenschaft des Weibes ist auch Christus eingeschlossen, aber nicht direkt genannt. Aber es kämpft nach der Genesisstelle den Kampf mit dem Satan nicht bloß Christus, sondern alle guten Menschen streiten zusammen mit Christus. Das ist der klare und eindeutige Sinn dieser Stelle, wie wir ihn aus christlicher Sicht verstehen.

Alles, was über die Art und den Umfang des Sieges und die daran Beteiligten gesagt wird, ist nicht das Ergebnis einer einleuchtenden Textinterpretation, sondern das Resultat einer allmählich sich entwickelnden Auslegung und theologischen Spekulation, die, soweit es sich um Maria handelt, ganz abhängig ist von der ohne Zusammenhang mit dieser Schriftstelle aufkommenden Konvenienztheologie, durch die besondere Vorzüge Mariens abgeleitet wurden. Die Behauptung, daß hier sogar implicite formaliter uns geoffenbart worden sei, Maria sei als vollkommene Besiegerin über den Teufel in den Himmel aufgenommen worden, ist eine „Eisegese", die erst im jüngsten Stadium mariologischer Spekulationen aufgekommen ist und nicht anerkannt werden kann, wenn man nicht auf die Anwendung der sonst in der theologischen Forschung geltenden Methoden verzichtet.

Da sehr wahrscheinlich bereits die Septuaginta und nach ihr die altlateinische Übersetzung von der zunächst ausgesprochenen kollektivischen Auffassung dieser Stelle abgewichen und sie persönlich, d. h. messianisch, aufgefaßt hat (αὐτός σου τηρήσει κεφαλήν) bezog diese Exegese ihren tiefen Sinn von der im Spätjudentum lebhafter werdenden Messiaserwartung. Dieselbe Ausdeutung vertrat dann auch Hieronymus in der Vulgata und auch sonst (vgl. Quaest. hebr. in Gen; ML 23, 1883, 991). Der originale Vulgatatext lautet bekanntlich: i p s e conteret caput tuum. Aber dieser Vulgatatext wurde allmählich geändert (mit welchem Recht?), und statt ipse wurde das Femininum ipsa eingesetzt. Wollte man das später in die Vulgata eingeschobene „ipsa" belassen, allerdings im Widerspruch zum Hieronymustext, zur Septuginta und zur altlateinischen Bibel, so müßte es dem Zusammenhang nach ganz eindeutig auf Eva bezogen werden. Daß Eva der Schlange den Kopf zertreten hat, wird

[2] Was man mit Hilfe dieser Methode an „Beweismaterial" zusammenbringen kann, ersieht man aus G. da Fonseca, Biblica, 1947, 324—338.

[3] Vgl. z. B. J. Ternus, Der gegenwärtige Stand der Assumptafrage, 1948, 44 f.; K. Jüssen, Tatsache und Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariens, 1948, 30; O. Semmelroth, Geist und Leben 1948, 444; G. da Fonseca, Biblica 1947, 339—354.

[4] Vgl. L. Drewniak, Die mariologische Deutung von Gen 3, 15 in der Väterzeit, Breslau 1934. Wie man das hier gewonnene Resultat, wonach man in der Väterzeit kaum etwas von einer mariologischen Ausdeutung dieser Stelle wußte, geschweige denn, daß man sie im Sinne der Assumptiolehre verwertet hätte, geradezu ins Gegenteil zu verkehren imstande ist, dafür liefert ein Aufsatz von P. Roschini, Sull'interpretazione patristica del Protoevangelio: Marianum 7, 1944, 76—96, einen unrühmlichen Beleg; vgl. darüber die von H. Lennerz, Gregorianum 1946, 300—318, besorgte Richtigstellung. De Orbiso, La mujer del Protoevangelio; Estudios Biblicos 1941 I 187—207, 273—289 war mir nicht zugänglich.

niemand behaupten wollen[5]. Dieser sichere Textbefund läßt erkennen, daß weder im Spätjudentum noch im alten Christentum von der Rolle des Weibes im Rahmen der messianischen Deutung der Stelle die Rede war und auch nicht sein konnte. Wenn darum in der patristischen Literatur von einer mariologischen Ausdeutung der Genesisstelle noch kaum die Rede war (vgl. die schon genannte Schrift von L. Drewniak), so ist dies nicht verwunderlich, sondern etwas Selbstverständliches. Erst als Folge des Eindringens des textkritisch unhaltbaren „ipsa" in den Vulgatatext kam allmählich im Mittelalter eine mariologische Deutung dieser Stelle auf. Aber diese mariologische Auffassung basierte auf keiner durch den Schrifttext oder die patristische Exegese gestützten Inbeziehungsetzung zum messianischen Gedanken, sondern wurde nur mit Hilfe der nicht beweiskräftigen Typologie herbeigeführt. Nachdem der weite Weg zurückgelegt war und die Einbeziehung der Mutter des Erlösers in die allmählich aufgekommene messianische Auffassung der Stelle erfolgt war, suchten in der jüngsten Zeit die Propagandisten der Dogmatisierung der Himmelfahrtslehre durch neue, weitere Deduktionen und Spekulationen einen Zugang zum erstrebten Beweisziel zu finden. Eine Kritik der dabei vorgebrachten Konvenienzgründe, die sich in der Hauptsache auf die in den konstruierten Begriff „vollständiger Sieg Mariens" hineingelegten Vorstellungen stützen, wird zum Teil erst bei der Stellungnahme zu den von Jugie vorgetragenen Thesen über die den Konvenienzgründen zugesprochene Beweiskraft gegeben werden.

Nach dem bereits Gesagten ist es klar, daß man auf Grund des exegetischen Tatsachenbefundes nicht behaupten kann, in Gen 3, 15 werde etwas über die Mutter des Messias ausgesagt, und erst recht nicht kann daraus deduziert werden, daß hier sogar die Lehre von der Himmelfahrt Marias enthalten sei. Nur ein unfehlbarer Lehrspruch des kirchlichen Magisteriums könnte diesen Schriftsinn feststellen und garantieren. Aber eine solche Entscheidung wird wohl kaum erfolgen, weil die Lehre selbst, die durch den Schrifttext bewiesen werden soll, nicht kirchliches Dogma ist. Man kann nicht die Definibilität der Assumptalehre auf Grund von Gen 3, 15 sichern wollen und, um dies zu erreichen, vorher die Definierung eines anderen Dogmas erwarten.

Doch selbst wenn man vom exegetischen Standpunkt aus zugeben könnte, daß Gen 3, 15 auf Maria bezogen werden dürfe, werden von Mariologen viel zu weitgehende Schlüsse aus dieser Stelle gezogen. Wenn hier von einem Sieg Marias über den Satan die Rede wäre, handelte es sich dem Zusammenhang nach nur um einen geistigen Triumph, und es wäre nicht zu erweisen, daß hier implicite von einem Sieg über den Tod die Rede sei, erst recht nicht, daß dieser Sieg über den Tod im Sinne einer antizipierten Auferstehung und Himmelfahrt verstanden werden dürfte. Heutige Mariologen, die ihre kühnen Zusammenhänge konstruieren, ignorieren überdies völlig die Tatsache, daß eine lebendig und reflexiv erfaßte Erbsündenlehre sehr langsam theologisch herausgearbeitet wurde. Bei ihrer Ausdeutung von Gen 3, 15 setzen sie fälschlich voraus, daß diese Lehre von Anfang an klar im Glaubensbewußtsein erfaßt worden sei. Das Unhaltbare einer solchen Exegese tritt nicht zuletzt auch darin hervor, daß man das Bild vom Zertreten des Kopfes mit der nicht identischen Vorstellung von einem „völligen Sieg" gleichsetzen muß, um daraus weitere im Text gar nicht enthaltene Gedanken abzuleiten. Auch wenn wirklich von einem „völligen Sieg" gesprochen werden könnte, so ist damit nicht im mindesten gesagt, daß dieser „völlige Sieg" in der vorweggenommenen Auferstehung und Himmelfahrt bestehen und in Erscheinung treten müßte.

Wie inkonsequent die Herbeiziehung des Gedankens vom Sieg über die Sünde und ihre Folgen ist, tritt noch klarer hervor, wenn wir hören, daß Paulus allen Getauften diesen Sieg verheißt, obwohl sie doch dem Gesetz des leiblichen Todes unterworfen bleiben (Röm 8, 1—3; Hebr 2, 14 f.). Wenn ferner Maria als „vollkommene Siegerin" über die Sünde und ihre Folgen, zu denen außer dem Tod auch die Leiden und Mühsale des Lebens gehören, diesen unterworfen blieb, d. h. wenn man den vollkommenen Triumph über die Sünde mit dem Tod und den Mühsalen des Lebens für vereinbar halten muß, warum sollte dann die Trennung der Seele vom Leibe bis zur allgemeinen Auferstehung grundsätzlich damit unvereinbar sein? Die mariologische Ausdeutung von Gen 3, 15, die bereits als unhaltbar nachgewiesen wurde, kann auch nicht durch Heranziehung paulinischer Gedanken gestützt werden[6]. Die Folgerung, daß Maria vom langen Warten auf die Auferstehung und auf die Aufnahme in den Himmel ausgenommen gewesen sei, könnte als wissenschaftlich vertretbar nur gezogen werden, wenn sie im Bereich des Denknotwendigen läge. Wer darf jedoch behaupten, daß es im Bereich der gnadenhaften Ausstattung Marias, die ganz vom freien, uns Menschen unerforschlichen Willen Gottes abhängt, für Gott eine wirkliche Notwendigkeit gegeben habe? Da eine solche Notwendigkeit nicht bestanden haben kann, darf auch nicht von einem theologischen Beweis gesprochen werden. Spekulative Konvenienzerwägungen allein können niemals einer Schriftstelle Beweiskraft verleihen.

An dieser Beurteilung der Genesisstelle wird grundsätzlich auch durch die Aufnahme dieses Textes in die Bulle Pius IX. „Ineffabilis Deus" vom Jahre 1854, in der Gen 3, 15 zur Begründung der unbefleckten Empfängnis Marias herangezogen wird, nichts geändert. Denn einmal braucht in der Zitierung des Protoevangeliums kein stringenter Beweis, sondern nur ein Probabilitätsgrund gesehen zu werden, und zum anderen ist es ein anerkannter theologischer Grundsatz, daß die mit einer dogmatischen Entscheidung verknüpfte Begründung nicht auch selbst dogmatisiert und ihr darum keine höhere Gewißheit verliehen wird. Schließlich darf auch die Heranziehung des Beweistextes bei der Begründung der unbefleckten Empfängnis nicht ohne weiteres auf die Himmelfahrt ausgedehnt werden. Denn das Privileg der absoluten Sündenfreiheit Marias steht zum „Sieg" des Erlösers sicherlich in näherer Beziehung als die vorzeitig erlangte Verklärung ihres Leibes. Aus all diesen Darlegungen erhellt klar, daß, selbst wenn man von der exegetisch nicht haltbaren Voraussetzung ausgehen wollte, daß in Gen 3, 15 eine Prophezeiung über Marias Rolle in der Heilsgeschichte vorliege, aus dieser Stelle nichts für die Lehre von der Himmelfahrt Marias abgeleitet werden kann.

Die zweite Hauptstelle, mit der heutige Mariologen operieren, ist Lk 1, 28, und zwar wird bezeichnenderweise auch hier nicht vom griechischen Urtext aus, sondern von der Vulgata aus argumentiert. Der Engel begrüßt die hl. Jungfrau und nennt sie gratia plena, während sie im griechischen Text als κεχαριτωμένη bezeichnet wird. Der himmlische Bote interpretiert selbst die Bedeutung dieses Wortes in Lk 1, 30, wo es heißt: „Du hast Gottes Huld gefunden", und diese Huld werde sich darin offenbaren, daß sie auf wunderbare Weise Mutter des Sohnes des Allerhöchsten werde. Wenn Hieronymus statt der in einem Zweig der Vetus latina sich findenden Übersetzung gratificata κεχαριτωμένη durch gratia plena wiedergibt, so sind, wie F. Stummer in einem demnächst erscheinenden Aufsatz nachweist, für diese Übersetzung nicht theologische, sondern rein philologische Erwägungen bestimmend gewesen. Dasselbe gilt auch von der syrischen und anderen orientalischen Übersetzungen dieser Lukasstelle. Wenn die theologische Beweisführung eine nicht inspirierte Übersetzung unter Hintansetzung des inspirierten Textes zum Ausgangspunkt weitgehender Ausdeutungen wählt, so ist klar, daß Deduktionen, die auf einem solchen Fundament ruhen, nicht gesichert sind.

Daß die Gnadenausstattung Marias einen besonders hohen Grad erreicht, darf ohne weiteres angenommen werden, aber wie weit diese Gnadenausstattung geht, das hängt wiederum von dem freien Willen Gottes ab. Es wäre menschliche Anmaßung bestimmen zu wollen, was im einzelnen zu ihr gehört. Daß zu den Gnadenprivilegien Marias auch die leibliche Aufnahme in den Himmel vor allen anderen Menschen gehören kann, entspricht ihrer Würde als Gottesmutter, kann aber nicht als notwendig durch unsere menschliche

[5] Auf andere von der Religionsgeschichte her sich aufdrängende Schwierigkeiten, die sich der Exegese von Gen 3, 15 entgegenstellen, macht J. Coppens, Ephemerides Theol. Lovanienses 1947, 15 f. aufmerksam.

[6] J. Coppens, Ephem. Theol. Lovan. 1947, 19; K. Jüssen, l. c. 1948, 31.

theologische Einsicht aus dieser Würde, zumal unter Berufung auf die lateinische Übersetzung, abgeleitet werden. Selbst wenn die Vulgata oder gar der Urtext Maria nicht nur als gratia plena bezeichnete, sondern von einer plenitudo gratiarum spräche oder, besser gesagt, die hl. Jungfrau gratia plenissima genannt würde, wäre damit noch nicht zum Ausdruck gebracht, daß damit eine plenitudo im absoluten Sinn gemeint sei. Nur wenn von einer plenitudo in diesem Sinn die Rede wäre, könnte man sicher behaupten, daß für Maria alle Gnaden und Privilegien verheißen wurden, also auch das Privileg der Himmelfahrt. Mit Recht bemerkt schon Petavius, De incarnatione XIV c. 8 n. 9 in dieser Beziehung mit Gerson: „Christus konnte seiner Menschheit und seiner geliebtesten Mutter viele Gnaden schenken, die er ihr jedoch in Wirklichkeit und tatsächlich nicht gab, und die Behauptung des Gegenteils ist falsch, verwegen und häretisch."

Wie unmethodisch die praktizierte Auslegung des Vulgatatextes von Lk 1, 28 ist, erhellt u. a. auch daraus, daß keiner der hier in Betracht kommenden Mariologen berücksichtigt, daß in Apg 6, 8, wo Stephanus nicht nur in der Vulgata, sondern auch im griechischen Urtext als πλήρης (plenus) χάριτος καὶ δυνάμεως bezeichnet wird, ein unüberwindliches Hindernis für die bei Lk 1, 28 versuchte exegetische Interpretation vorliegt.

Nach diesem Exkurs, der die im wesentlichen ablehnende, aber nicht genügend begründete Stellungnahme Jugies in der Frage der Schriftbeweise ergänzen will, wird der kritische Bericht über die Darlegungen des Verfassers wieder aufgenommen. In Kap. 2 des 1. Teils (S. 56—102) wird die für einen historisch-theologischen Traditionsbeweis grundlegende Frage untersucht, ob sich aus den patristischen Quellen der ersten 5 Jahrhunderte brauchbares Beweismaterial beibringen lasse. Zusammenfassend stellt J. fest, daß man enttäuscht sei und auf kein einziges Zeugnis hinweisen könne, das klar und deutlich vom Tode und der Aufnahme Marias in den Himmel spricht. Weder Ephrem der Syrer noch Gregor von Nyssa oder Severian von Gabala, Ambrosius, Hieronymus oder Augustinus können hier herangezogen werden. Wenn J. in diesem Zusammenhang S. 70—77 von dem Jerusalemer Presbyter Timotheus spricht und seine Predigt in die Zeit um 400 datiert, so habe ich bereits an anderer Stelle darauf hingewiesen, daß dieser Text sicherlich einer späteren Zeit angehört und in einen anderen Zusammenhang hineinzustellen ist (vgl. ThR 1948, 130 f). Wie jetzt B. Capelle, Ephemerides Liturg. 1949, 5—26 nachweist, gehört die Predigt einem unbekannten Verfasser aus dem 6. bis 8. Jahrhundert, und der fragliche Text enthält kein Zeugnis für die Assumptio. Zuviel behauptet J., wenn er annimmt, daß Epiphanius von Salamis in gewissem Sinn die Frage nach der Assumptio gestellt, sie aber nicht habe lösen können (S. 80 f; dazu ThR 1948, 131 f). Die mariologischen Aussagen des Epiphanius beweisen, — das muß hier noch einmal festgestellt werden — daß diesem Kirchenvater keine historische Überlieferung über die Assumptio bekannt war. Man darf jedoch wohl annehmen, daß bei Epiphanius erstmals ein gewisses theologisches Interesse, das den Ausgang der Gottesmutter betrifft, in Erscheinung tritt und er sich deshalb Gedanken macht über das Schicksal Marias, von dem er nichts Genaues weiß. Doch vermochte und wagte er noch nicht, sich in dieser Frage eine bestimmte Meinung zu bilden.

Nicht weniger wertvoll sind die Darlegungen des folgenden Kapitels (S. 103—171), das die unserer Frage sich bemächtigende apokryphe Literatur behandelt. Bis heute sind mindestens zwanzig in Einzelheiten stark differierende legendäre Berichte bekannt geworden. Als älteste Fassung dieser vielen Transitusberichte sieht Jugie einen in syrischer Übersetzung erhaltenen „Transitus Mariae" an, den er der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts zuweist. Diese Version wurde sehr wahrscheinlich von Gregor von Tours, De gloria Martyrum 4 benützt. Gegen Rivière, RechThéolAncMéd 1936, 1—23, der den von A. Wilmart, Studi e Testi 59, 1933, 323—357 publizierten lateinischen „Transitus" als ältesten Bericht erweisen wollte, zeigt Jugie mit einleuchtenden Gründen, daß dem von Tischendorf, Apocalypses apocryphae, 1866, 124—136 edierten sog. Pseudo-Melito die Priorität zuzusprechen ist (S. 110 A. 1, 150—156). Jugie orientiert nicht bloß über den Inhalt der wichtigsten Apokrypha, sondern untersucht auch vielfach erstmals genauer die quellenkritischen Beziehungen der einzelnen Fassungen zueinander. Besonders ausführlich wird der Bericht des Johannes von Thessalonich (610—649) behandelt, und als Quelle wird die vorher erwähnte Fassung, die Wilmart erstmals herausgegeben hat, erwiesen.

Mit Recht betont Jugie zusammenfassend, daß den Verfassern dieser Apokrypha keine ernst zu nehmende historische Überlieferung zur Verfügung gestanden habe. Die von Johannes von Thessalonich ausgesprochene Meinung, daß vielleicht die älteste Fassung dieser Berichte auf eine von Augenzeugen verfaßte Niederschrift zurückgehe, ist reine Vermutung und sicher falsch (S. 167). Nicht nur die zahlreichen Widersprüche unter den verschiedenen Texten, sondern auch manche andere innere und äußere Kriterien lassen dieses Urteil als evident erscheinen. Wenn J. der Meinung ist, daß alle diese von einer ausschweifenden Wundersucht eingegebenen und beherrschten Schilderungen zwar historisch wertlos seien, daß ihnen aber eine gewisse dogmengeschichtliche Bedeutung zukomme, so wird man dieser Ansicht zustimmen. Diese Legendenschreiber und -Bearbeiter suchten offenbar erstmals die der christlichen Gläubigkeit sich aufdrängende Frage nach dem Ausgang der hl. Jungfrau und insbesondere dem Schicksal ihres Leibes in ihrer Art und mit ihren Mitteln zu beantworten. In theologisch ernst zu nehmender Weise wurde dann dieselbe Frage seit dem ausgehenden 7. und im 8. Jahrhundert von den griechischen Theologen dieser Epoche aufgegriffen und von ihnen der Versuch gemacht, auf spekulativem Wege die gestellte Frage zu lösen. Die Anregung zu einer rein theologischen Begründung ging allerdings in erster Linie von den Apokryphen aus, die bei der Kritiklosigkeit jener Zeit als historisch brauchbare Berichte angesehen wurden. Nicht weniger bedeutend war dann auch, wie J. feststellt, der Einfluß dieser Transitusberichte auf die Einführung und Verbreitung des ersten Marienfestes, der Dormitio Virginis (S. 167—171).

Das nächste, 4. Kap. (S. 172—212) beschäftigt sich mit der Entstehung und allmählichen Einführung des eben genannten Festes der „Dormitio Mariae" und nimmt Stellung zur Frage nach seiner theologischen Bedeutung. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß die aus der Zeit vom 5. bis 9. Jahrhundert überlieferten liturgiegeschichtlichen Nachrichten und liturgischen Texte uns keine sichere und eindeutige Vorstellung über den Sinn des Festes und keinen Beweis für den Glauben an die Assumptio corporis et animae zu liefern vermögen. Wohl finden sich in der Liturgie einige Ausdrücke, die dieser Lehre günstig sind, doch viel größer ist die Zahl der Aussagen, die keinen klaren Standpunkt erkennen lassen, sondern im Sinne einer Entrückung des Leibes in ein irdisches Paradies gedeutet werden können (S. 211 f.). Was O. Faller in seiner früher rezensierten Schrift vom Jahre 1946, 18—26 ausführt, um gegen Jugie die Existenz eines wirklichen Festes der Assumptio für das 5. Jahrhundert nachzuweisen, hält einer kritischen Prüfung nicht stand, da er ohne genügende Anhaltspunkte in den Quellen das Festum memoriae B. M. V. für identisch mit einer Feier der Assumptio ansieht.

Wenn Jugie seine im 5. Kap. (S. 214—268) gebotenen Darlegungen über die Himmelfahrtslehre der griechischen Kirche während des 7. bis 8. Jahrhunderts als „Tradition" des griechischen Ostens bezeichnet, muß man im Interesse einer methodisch klaren Terminologie und Beweisführung zunächst feststellen, daß bei der seit dieser Zeit sicher und eindeutig vorliegenden Bezeugung des Glaubens an die Aufnahme Marias in den Himmel nicht von einem nunmehr und endlich nachweisbaren historisch-theologischen Traditionsbeweis

gesprochen werden darf. Denn den Zeugen des Assumptioglaubens jener Jahrhunderte stand keine den früheren Generationen unbekannte oder von ihnen nicht erwähnte historische Quelle zur Verfügung, sondern es handelt sich von dieser Zeit ab darum, daß einige spätpatristische Theologen, direkt oder indirekt angeregt durch die apokryphen Transitusberichte, die sie als glaubwürdig ansahen, auf Grund der bereits entwickelten und formell bekannten marianischen Dogmen die Konvenienzgründe für die Himmelfahrtslehre vorzutragen beginnen und diese Lehre als eine mehr oder weniger sichere verkündigen und empfehlen. Um die Wende des 7. zum 8. Jahrhundert beginnt die spekulative Behandlung und Begründung des in der Kirche sich langsam ausbreitenden Glaubens. Im einzelnen werden wir von Jugie darüber unterrichtet, was Pseudo-Modestus von Jerusalem, Hippolyt von Theben, Germanus von Konstantinopel, Andreas von Kreta, Johannes von Damaskus, Pseudo-Athanasius, Theodor von Abucurra, Theodor von Studion, Kaiser Leo VI. († 912) und einige andere weniger bekannte Autoren dieser Epoche zu unserem Problem gesagt haben.

Literaturgeschichtlich wichtig ist hier der S. 214—223 erstmals geführte Nachweis, daß die bislang dem Bischof Modestus von Jerusalem († 634) zugeschriebene Marienpredigt einem späteren unbekannten Verfasser zuzuweisen ist, der erst um das Jahr 700 gelebt hat. Dieses Encomium bleibt trotzdem das älteste literarische Zeugnis für den Glauben an die Assumptio, und es läßt überdies im Unterschied zu den kurze Zeit später auftretenden Autoren keinen direkten Einfluß eines Transitusberichts erkennen. Bei diesem Anonymus ist ebenso wie bei den folgenden byzantinischen Theologen, insbesondere bei Germanus, Andreas und Johannes Damascenus, die Muttergotteswürde Ausgangspunkt und Grundlage für alle theologischen Deduktionen, die den Glauben an die Himmelfahrt Marias einleuchtend machen sollen. Germanus zeigt sich am stärksten von dem apokryphen Transitusbericht beeinflußt.

Im nächsten Abschnitt (S. 270—291) wird die im gleichen Zeitraum (7. bis 9. Jahrhundert) verlaufende Entwicklung der Lehre im lateinischen Abendland verfolgt, angefangen von Isidor von Sevilla und Beda Venerabilis, die beide „une position agnostique" einnehmen, über Paulus Diaconus zu zwei anonymen spanischen Gegnern dieser Lehre bis zum apokryphen Hieronymusbrief (ML 30, 122—142), als dessen Verfasser neuerdings Paschasius Radbertus von C. Lambot erwiesen wurde. In diesem für die weitere Geschichte besonders wichtigen Dokument wird ebenso wie in einer Reihe anderer Homilien aus karolingischer Zeit die Himmelfahrt zwar nicht ausdrücklich bestritten, jedoch unter Zurückweisung der Legende des Pseudo-Melito erklärt, daß angesichts des Fehlens von Schrift- und Traditionsbeweisen darüber nichts Sicheres behauptet werden könne. Es ist dies jene theologische Abhandlung, aus der die ersten 6 Lektionen vom 15. VIII. und ebensoviele Lesungen an fünf Oktavtagen, die im römischen Brevier bis 1568 gelesen wurden, genommen waren. Im Gegensatz zu dieser Schrift trat in derselben Zeit ein pseudoaugustinischer Traktat (ML 40, 1141—1148) auf Grund von ausführlich dargelegten Konvenienzgründen energisch für den Glauben an die Assumptio ein.

Im nächsten Kapitel (S. 296—314) werden wir, da die Quellen nur spärlich fließen, ziemlich kurz über den Glauben der Kopten, Abessinier, syrischen Jakobiten, Armenier und Nestorianer unterrichtet. Bei den Kopten finden wir den Glauben öfters ausgesprochen, dagegen ist die Stellungnahme der Abessinier und Nestorianer unklar und schwankend. Die Jakobiten kennen den Glauben gar nicht. Anders ist es um die armenische Kirche bestellt, die wegen ihrer engeren Beziehungen zur griechisch-byzantinischen Kirche während des Mittelalters und der Neuzeit die Assumptiolehre bezeugt; allerdings lehnen sie neuere nicht-unierte armenische Theologen ab. Die anschließend (S. 314—359) behandelte Lehrentwicklung in der mittelalterlichen und neueren byzantinisch-griechischen Kirche zeigt ebenfalls kein einheitliches Gesicht. Bis ins 15. Jahrhundert wurde der Glaube wohl allgemein bejaht. Seit dem 16. Jahrhundert wird die Lehre auch weiterhin noch vertreten, allerdings nur in der erbaulichen bzw. Predigtliteratur, während sie in theologisch-dogmatischen Werken bestritten wird. Auch die russischen Theologen nehmen in neuerer und neuester Zeit keine gleichmäßig zustimmende Haltung ein.

Das folgende sehr umfangreiche letzte Kapitel des historischen Teils (S. 360—500) bringt eine Übersicht über die Anschauungen der lateinischen Theologen vom 9. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Zunächst werden die zwei gegensätzlichen Richtungen verfolgt, die unter dem Einfluß der oben bereits erwähnten Schriften des Pseudo-Hieronymus und Pseudo-Augustinus standen. Bis ins 13. Jahrhundert hielten die zwei Anschauungen einander die Waage. Der hl. Bernhard von Clairvaux z. B. steht auf der Seite des Agnostikers Pseudo-Hieronymus; er wollte die Lehre wohl als pia opinio, nicht aber als certa doctrina anerkennen, während sein Gegner Abälard den pseudoaugustinischen Standpunkt einnimmt. Seit dem 13. Jahrhundert gewann allmählich die Assumptiolehre des Pseudo-Augustinus das Übergewicht. Da jedoch das römische Brevier und zahlreiche Diözesan- und Ordens-Officien in ihren Lektionen und im Martyrologium unter dem Einfluß des gleichfalls von Pseudo-Hieronymus abhängigen Usuard den anderen Standpunkt tradierten, ist die bestimmt formulierte Lehre von der Himmelfahrt noch nicht zur sicheren Vorherrschaft gelangt. Erst die im Zusammenhang mit der Brevierreform Pius V. (1568) erfolgte Ausmerzung der Auffassung des Pseudo-Hieronymus verschaffte dem entgegengesetzten Theologumenon eine wesentlich stärkere Position, zumal allmählich auch die Sonderbreviere sich der römischen Neuorientierung anpaßten. Daß jedoch der Verfasser des neuen römischen Officiums nicht einheitlich verfuhr, erhellt daraus, daß die Lektionen des 2. Nokturns, die einer pseudoathanasianischen Homilie entnommen sind, zwar klar die Himmelfahrt aussprechen, aber nichts vom Tode und der Auferstehung Marias verlauten lassen. Außerdem wurden jetzt in der Oktav die Lektionen aus Johannes Damascenus und am 4. Oktavtag die aus der apokryphen Historia Euthymiaca, die in die 2. Homilie des Johannes Damascenus eingeschoben wurde, aufgenommen, obwohl in dem zuletzt genannten Bericht nicht die Auferweckung Marias, sondern die Translation des unverweslichen Leibes, der erst bei der allgemeinen Auferstehung erweckt wird, zum Ausdruck gebracht ist (S. 424 f.). Dies alles beweist, mit welch geringer Akribie man die neu aufgenommenen Texte auf ihren wahren Ideengehalt geprüft hat, obwohl die ganze Reform offenkundig dahin tendierte, die Lehre von der Assumptio deutlicher hervorzuheben und sie mit Hilfe der Liturgie zu fördern.

Das 17. und 18. Jahrhundert brachte im Zuge der aufblühenden historischen Forschung eine scharfe Reaktion gegen die mit falschen Behauptungen operierenden Traditionsbeweise. Vielfach wurde der von Pseudo-Hieronymus vertretene Standpunkt entschieden geltend gemacht. Diese durch genauere historische Kenntnisse korrigierten Ansichten wirkten bis in die Zeit der Definition des Dogmas von der Immaculata Conceptio (1854) nach. Nachdem es seit dem 16. Jahrhundert üblich war, die noch nicht dogmatisierten Lehren durch verschiedene theologische Noten zu qualifizieren, wurde die Lehre von der Assumptio sehr verschieden eingestuft. Man kann unter den ihr Votum abgebenden Theologen verschiedene Gruppen unterscheiden, angefangen von den — allerdings sehr schwach vertretenen — Maximalisten, die bereits von einem formellen Dogma sprechen, bis hin zu den Minimalisten, die der Meinung sind, daß von einer sicheren theologischen Lehre überhaupt nicht gesprochen werden könne. Unter dem Eindruck der historischen Feststellungen von J. Launoy (1668—1672) und Tillemont († 1698) nehmen die Theologen der gemäßigten Mitte, unter Verzicht auf eine biblisch-historische Fundamentierung der Lehre, zur theologischen Spekulation allein ihre Zuflucht und argumentieren nur mit Konvenienzgründen. Seit dieser Zeit spricht man fast allgemein von einer pia et probabilis opinio im theologisch-technischen Sinne, die ohne wichtige Gründe zu verwerfen temerär wäre (S. 452). Zu dieser Gruppe von Theologen gehörte auch Prosper Lambertini, der spätere Papst Benedikt XIV. († 1758).

Diese eben charakterisierte Einschätzung der Lehre war in der Folgezeit bis etwa zum Jahre 1870 in der Theologenwelt ganz überwiegend maßgebend. Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio regte zunächst die Theologen nicht dazu an, aus dem neuen Dogma ein neues spekulatives Argument zugunsten der Definibilität der Assumptio abzuleiten. Als die Konvokationsbulle für das Vatikanische Konzil vom 29. 6. 1868 mit der bekannten Zielsetzung veröffentlicht wurde, setzte zugleich auch eine lebhafte Agitation für die Definierung der Assumptiolehre ein. Die treibende Kraft dieser Propagandatätigkeit war der Benediktiner von St. Paul in Rom A. Vaccari. Der Genannte, der auch mehrere dahin zielende Schriften veröffentlichte, organisierte im Verein mit dem Franziskaner R. Buselli, unterstützt von vier Bischöfen, während des vatikanischen Konzils die Sammlung von Unterschriften. 187 italienische, spanische, lateinamerikanische und vorderasiatische Bischöfe unter-

zeichneten Bittschriften, die die Definierung des Dogmas erreichen sollten. Wer sich genauer darüber orientiert, wie unklar diese in neun verschiedenen Postulata vorgeschlagenen vier unterschiedlich formulierten Definitionsformeln gewesen sind, und sich vor allem eine Vorstellung davon verschafft hat, wie übereilt man dabei zu Werke gegangen ist, wird schwerlich dieser bischöflichen Petitionsaktion eine besondere theologische Bedeutung zuschreiben und von da an einen neuen Abschnitt in der Lehrentwicklung beginnen lassen. Wo dies aber heute trotzdem geschieht, ist es wohl nur aus der Unkenntnis der tatsächlichen Vorgänge zu erklären (S. 488 f., 494).

Die um 1870 eingeleitete Petitionsbewegung wurde seit 1899 immer stärker und vielfach im Zusammenhang mit den seit dieser Zeit an Bedeutung gewinnenden marianischen und eucharistischen Kongressen durchgeführt. Jugie macht die Feststellung, daß die seit dem 16. Jahrhundert bis 1870 verschieden lautenden Qualifizierungen der Lehre auch nach 1870 von den Theologen in gleicher Weise vertreten und beibehalten wurden. Weder auf historischem noch auf spekulativem Gebiet wurden neue Gesichtspunkte geltend gemacht, geschweige daß neue entscheidende Beweise vorgelegt wurden (S. 462—488). Jugie scheut sich nicht zu erklären, daß in der seit 1870 anwachsenden, oft recht wortreichen und umfangreichen Spezialliteratur, die im Dienste der Definierungspropaganda steht, nichts von einem echten, theologisch-wissenschaftlichen Fortschritt bei der Behandlung der Frage zu spüren ist. Im Vergleich zu den im 17. und 18. Jahrhundert veröffentlichten Untersuchungen und erarbeiteten theologischen und dogmengeschichtlichen Erkenntnissen muß angesichts der eingerissenen Kritiklosigkeit und oberflächlich-summarischen Beweismethode, die mit Übertreibungen und Verallgemeinerungen arbeitet, von einem entschiedenen Rückschritt und wissenschaftlichen Defizit gesprochen werden (S. 467 ff). An Stelle einer soliden Wissenschaft ist eine unwissenschaftliche Methode getreten, die starke, wortreiche Behauptungen aufstellt; bei näherem Zusehen lösen sie sich aber in nichts auf, d. h. sie beweisen nichts, weil Behauptungen nicht Tatsachen und Gründe ersetzen können.

In diesem Zusammenhang konstatiert Jugie, daß sich seit etwa 1900 bei einzelnen Theologen die Neigung geltend macht, die Ablehnung der Lehre von der Assumptio mit strengeren theologischen Zensuren zu belegen, d. h. man begnügt sich nicht mehr damit, von einer sententia pia et probabilis zu sprechen. Dies geschieht jedoch, ohne daß die Zensoren in der Lage wären, bessere Argumente, als es die Vergangenheit zu tun vermochte, für ihre Thesen ins Feld zu führen. Die dankbar zu begrüßende Übersicht über die Stellungnahme der Theologen der jüngsten Vergangenheit beschließt Jugie mit einer Würdigung der verdienstvollen, gründlichen Untersuchungen, die der verstorbene Bamberger Benefiziat Dr. J. Ernst in den Jahren 1921—1930 zu unserer Frage publiziert hat (S. 482—488). Daß sich Jugie mit echt wissenschaftlichem Geist um eine Klärung des theologischen Problems bemüht, können wir daraus ersehen, daß er als Ertrag der Forschungen von Dr. Ernst folgende Ergebnisse heraushebt. Der genannte Gelehrte habe dargetan, daß am 15. August ursprünglich weder im Osten noch in der westlichen Kirche die Himmelfahrt Marias mit Leib und Seele, sondern zunächst nur ihr Entschlafen (dormitio) und ihr Tod (dies natalis) gefeiert wurde, ohne daß damit deutlich zum Ausdruck gebracht werden sollte, auf welche Weise sie von dieser Welt geschieden sei. Ferner habe Ernst gezeigt, daß unter den Theologen und in der Lehrverkündigung niemals Einmütigkeit darüber bestanden habe, daß die Lehre von der Assumptio sicher und ohne jeden Zweifel als eine im Depositum fidei enthaltene Lehre angesehen wurde, und daß wir bis heute noch in diesem Stadium der Entwicklung stehen. Weiterhin habe derselbe Theologe nachgewiesen, daß der von P. Renaudin in verschiedenen Schriften unternommene Versuch, den Offenbarungscharakter der Lehre hauptsächlich auf Grund der typologischen Exegese zu erweisen, nicht gelungen sei, und schließlich habe er einleuchtend dargelegt, daß die neuesten Mariologen Unrecht haben, wenn sie von einem consensus der Väter und Theologen sprechen, während in Wirklichkeit allein im Abendlande mehrere Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart die überwiegende Mehrzahl der Theologen nur von einer pia opinio spreche, für die keine soliden, in Schrift und Tradition enthaltenen Gründe aufgezeigt werden können (S. 487).

Besonders zu begrüßen sind die leider zu kurzen Angaben, die Jugie über die in den letzten Jahrzehnten organisierte Petitionsbewegung macht (S. 488—496). Hätte er aus den ihm zugänglichen Quellen ausführlichere Mitteilungen vorgelegt, so würde noch deutlicher werden, daß es sich dabei nicht um eine organisch gewachsene, sondern um eine expresse organisierte Aktion handelt, die von relativ sehr wenigen Personen in der Hand gehalten wurde und wird. Durchweg wurden und werden theologisch absolut nicht orientierte Kreise in eine Bewegung hineingezogen, die einen gewissen Druck auf das höchste Lehramt der Kirche ausüben möchte. Unter Leo XIII., Pius X. und Benedikt XV. wurden die damals sich bemerkbar machenden Bestrebungen mit großer Zurückhaltung aufgenommen, wenn nicht direkt ablehnend beurteilt. Eine Änderung in der Haltung amtlicher Kreise Roms trat unter Pius XI. ein, der solche Anträge indirekt begünstigt hat (S. 492). Zentren der Sammlung von Unterschriften wurden in der jüngsten Zeit in zunehmendem Maße die internationalen, nationalen und provinziellen marianischen Kongresse. Aus den von W. Hentrich S. J. und R. M. de Moos S. J. in zwei Bänden in Rom 1942 veröffentlichten Petitionsakten ist zu entnehmen, daß in den Jahren von 1870 bis 1941 im ganzen über acht Millionen Unterschriften gesammelt wurden; darunter befinden sich 1332 Namen von residierenden Bischöfen, die Inhaber von 820 verschiedenen Bischofsitzen waren. Um diese Zahlen richtig einzuschätzen, muß man, wenn man auch zunächst von der Methode der Unterschriftensammlung absieht, feststellen, wie viele Katholiken in der angegebenen Zeit gelebt haben (heute wird ihre Zahl auf 350 bis 400 Millionen geschätzt) und wie viele Bischöfe während dieser Zeit regiert haben, da während der in Frage stehenden Zeitspanne jede Cathedra mehrere Inhaber gehabt hat. Nach B. Bališ, Antonianum 1946, 28—32 betrug die Zahl der petitionierenden Bischöfe während der Jahre 1933 und 1934, in denen sie am höchsten gestiegen war, zusammen 51 %. Daß solche Kundgebungen, besonders soweit es sich um Laien, Ordensleute und Priester handelt, vom erkenntnistheologischen Standpunkt aus geurteilt, keinen inneren theologischen Wert besitzen, ist jedem ohne weiteres klar, der weiß und es selbst in der jüngsten Zeit beobachtet hat, unter welchen Umständen solche Unterschriften abgegeben werden und wie groß oder gering die Einsichten in eine theologische Frage sind, die durch die gegebene Unterschrift gefördert oder zur Entscheidung gebracht werden soll. Zur Kritik der in solchen Petitionen aufgestellten historischen oder theologischen Behauptungen wäre vieles zu bemerken. Hiervon können auch die von Bischöfen eingereichten Gesuche nicht ausgenommen werden. Fast durchweg feiert der fromme Enthusiasmus Triumphe, und die ruhig urteilende, auf Tatsachen basierende und durch die nüchterne Logik gelenkte ratio kommt wenig zur Geltung.

Hervorgehoben werden muß besonders, was Jugie S. 595—600 zur theologischen Würdigung der bischöflichen Petitionen bemerkt. Von seiten der Propagandisten der Bewegung wird meist der Eindruck zu erwecken versucht, als ob bereits durch die bis jetzt bekannt gewordenen Bittgesuche von Bischöfen eine theologisch maßgebliche Abstimmung zu Gunsten der Definibilität erfolgt sei. Diesen Petitionen kommt nämlich nicht der Wert einer Abstimmung zu, wie sie auf einem Konzil erfolgt. Der theologische Beurteiler hat das Recht und die Pflicht, den Inhalt und die vorgebrachten Gründe im einzelnen zu prüfen. Vor allem ist zu betonen, daß hier wie auch sonst bei allen von nicht unfehlbaren kirchlichen Autoritäten vertretenen Lehrauffassungen der Grundsatz gilt: tantum valet, quantum probat argumentum. Beispielshalber sei erwähnt, daß 1903 ein südamerikanischer Bischof in seiner

Petition folgenden „theologischen" Beweisgrund zu Gunsten der Assumptio geltend gemacht hat: Weil das hl. Haus von Nazareth von den Engeln nach Loretto übertragen und so vor der Profanation durch die Ungläubigen bewahrt worden sei, müsse (a fortiori) ganz selbstverständlich und erst recht der Leib Marias als „domus Altissimi" von der Verwesung bewahrt geblieben und in den Himmel aufgenommen worden sein (S. 598 f). Eine Kritik solch „einleuchtender" Theologie erübrigt sich. Welche Verkennung der theologischen Wirklichkeit und Problemlage spricht übrigens nicht aus dem Versuch, aus dem Ergebnis der gekennzeichneten Propagandaaktion als angeblicher „Volksabstimmung" ein theologisches Argument zu machen! Wozu und warum operiert man mit einer solch zweifelhaften Methode? Jeder Kenner der heutigen kirchlichen Lage wird Jugies Ansicht durchaus zustimmen, wenn er urteilt, daß das im Petitionssturm zusammengetragene Material nichts zur Klärung der Frage der Definibilität beiträgt (S. 604). Schon hier sei bemerkt, daß ich auf den heute so beliebten „Beweis aus dem Glaubenssinn der Kirche" später noch genauer eingehen werde.

Wenn man rückschauend das von Jugie im ersten Teil (S. 9—500) aus dem Bereich der positiven Theologie (Hl. Schrift, Patristik, Theologie- und Liturgiegeschichte) verarbeitete Material überblickt, muß man dem Verfasser das Zeugnis ausstellen, daß er überall bemüht war, objektiv sine ira et studio den quellenmäßigen Gegebenheiten gerecht zu werden. Ich habe nur wenige Stellen gefunden, an denen er eine nicht haltbare Interpretation der Texte vertritt. Der gelehrte Assumptionist ist von ernstem Wahrheitsstreben erfüllt und hat in seinen ausführlichen Darlegungen den einwandfreien Nachweis erbracht, daß man weder aus der Hl. Schrift noch der theologischen Tradition im weitesten Sinn einen wissenschaftlich brauchbaren Beweis dafür erbringen kann, daß die Lehre von der Assumptio B. M. V. im Depositum fidei enthalten sei. Wer die sonstigen wissenschaftlichen Arbeiten Jugies genauer kennt, weiß, daß er seiner ganzen Einstellung nach eher dazu neigte und neigt, liebgewonnene traditionelle Meinungen festzuhalten und zu verteidigen, als irgendwelchen hyperkritischen Thesen und Hypothesen Zugeständnisse zu machen. Vgl. z. B. seine im Echos d'Orient 25, 1926 erschienenen hyperkonservativen Aufstellungen über die Tradition der ersten fünf Jahrhunderte zu unserer Frage, die er jetzt wegen der von F. Cavallera, BullLittEcclés 1927, 97—116 und J. Rivière, RevScRel 1936, 77—82 geübten Kritik wesentlich modifizieren mußte.

Im zweiten Teil der Besprechung wird der Rezensent zum spekulativen Teil des Werkes und auch zur Frage der von Jugie bejahten Opportunität der eventuellen Definition des Dogmas Stellung nehmen.

Anwander, Anton, **Wörterbuch der Religion,** Echter-Verlag Würzburg 1948, 8°, 332 S., Pappband 15 DM.

Der heutige Mensch, der den Untergang einer Welt der in den letzten 3 Jahrhunderten herrschenden lebensfremden Ideologien erlebte, sucht in der Krise und der scheinbaren Sinnlosigkeit seines Daseins wieder Klarheit über den Sinn seiner Existenz und Anschluß an die Wurzeln seiner eigentlichen Lebenswirklichkeit zu gewinnen. Nun ist es aber doch so, wie Schell einmal treffend sagt: „Der Mensch ist der Sinn der Welt und die Religion der Sinn der Menschen." So ist auch heute wieder die Überzeugung im Wachsen, daß der Mensch nur dann den Sinn seines Lebens erreicht und wirklich Mensch sein kann, wenn es ihm gelingt, zur religiösen und christlichen Existenz vorzustoßen. Damit in Zusammenhang zeigt sich auch in wissenschaftlicher Hinsicht bei den Gebildeten eine Verstärkung und Vertiefung des religiösen Interesses. Besonders beim jungen Geschlecht läßt sich in dieser Beziehung ein wahrer Bildungshunger feststellen.

Anwanders Wörterbuch der Religion will den über ein gewisses Maß von Allgemeinbildung verfügenden Menschen in Form eines alphabetischen Nachschlagewerkes einen klaren Überblick über den gesamten Komplex von Fragen geben, der mit der Religion im Rahmen des gesamten sozial-geistig-kulturellen Lebens und seiner Geschichte im Zusammenhang steht. Das Werk enthält nahezu 600 Aufsätze über alle hier in Frage kommenden Begriffe, Gebiete, Personen und Sachen. Es will geschichtliches und systematisches Verstehen der behandelten Themen vermitteln. Überall ist dabei die Ausrichtung auf die heute besonders brennenden Probleme zu spüren. So ist, um nur einige Beispiele zu nennen, in wünschenswerter Klarheit und Kürze Aufschluß gegeben über die heute aktuellen Auseinandersetzungen zwischen den in den letzten 3 Jahrhunderten herrschenden idealistischen und individualistischen Zeitidealen und den heute im Vormarsch befindlichen Weltanschauungsströmungen des Realismus, Sozialismus und Soziologismus, denen neuestens wieder Existentialismus und personalistische Richtungen entgegentreten. Der Verfasser ist im besten Sinne existentiell ausgerichtet. Er steht auf dem konkreten Standpunkt eines Christen und Deutschen im christlichen und deutschen Raum und gibt doch für die Fragen in dieser Situation wesentliche und überzeitliche Lösungen. Das gibt diesem Buch die ganz besondere Note: Sonst wird solch ein Sammelwerk von einem ganzen Stab von Mitarbeitern unternommen. Hier wird ausnahmsweise von einem einzelnen der kühne Versuch gemacht, das ganze weitverzweigte Fragengebiet allein von einer konkreten Einstellung aus zu behandeln. Das hat seine Gefahren und Nachteile, aber auch seine Vorzüge.

Man darf an ein solches Werk nicht die Ansprüche „höchster Wissenschaftlichkeit" und „Objektivität" in der Darstellung, Literaturangabe, in der gleichmäßigen sachlich-theoretischen Behandlung der in Frage kommenden Gebiete erwarten. Ein einzelner kann eben nicht alle hier besprochenen Stoffe gleichmäßig gut beherrschen. Da Anwander an sich Religionsgeschichtler ist, liegen ihm natürlich die Artikel auf diesem Gebiet am besten. Der besondere Vorzug dieses Werkes besteht aber darin, daß es den einzelnen persönlich anspricht, packt, innerlich seelisch interessiert. Es will gar nicht eine große Allgemeinheit von Lesern aufklären und intellektuell bereichern. Es ruft auf jeder Seite den einzelnen persönlich für oder gegen in die Schranken.

Diese Einstellung des Verfassers zeigt sich auch in der Beschränkung der Auswahl und der Ausführlichkeit der Stichworte und in der bevorzugten Behandlung dessen, was den Deutschen und Christen von heute besonders angeht. Man gewinnt die Überzeugung, daß echtes „integrales" Menschentum nur gewonnen werden kann in der tiefen und universalen christlichen Existenz, die Pistis und Gnosis im Sinne der Väter, Natur und Übernatur im Sinne der Scholastik, Denken und Sein im Sinne der Philosophia perennis in fruchtbarer Polarität gleichermaßen umspannt. Darum ist das gesamte religionsgeschichtliche Material herangezogen, weil nur so die den Ausgangs-, Ziel- und Mittelpunkt aller Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit bildende christliche Religion mit ihrem Wahrheitsbesitz und ihrer Lebensfülle verstanden werden kann. Darum werden neben religionsgeschichtlichen auch psychologische, philosophische, theologische, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Fragen und Themen behandelt. Überall werden die

verlässigsten Führer gebraucht. Dabei erscheint die ungeheure Stoffmenge fest zusammengeschlossen und das weniger wichtige Einzelne zugunsten des gesamten Überblicks beiseitegelassen. Gleichwohl wirkt alles anschaulich, da wesentliche Einzelzüge und Tatsachen nicht übersehen sind. Der ganze umfassende Stoff des sozial-kulturellen und geistig-religiösen Lebens wird hier dem Leser geboten, nicht um ihn zu einem aufgeklärten Vielwisser zu machen, sondern um ihn in den Stand zu versetzen, Wesen und Wert der echten Religion, sowie auch gewisse Gefahren, Mißverständnisse und Mißbildungen des religiösen Triebes besser zu erkennen, und vor allem, um ihn zu überzeugen, daß eine rein natürliche sittlich-religiöse Einstellung nicht genügen kann. So wird ihm hier die ganze Tiefe und Weite echter christlicher Existenz vermittelt.

Würzburg. Hasenfuß.

Suzuki, Daisetz Teitaro, **Die große Befreiung.** Einführung in den Zen-Buddhismus. Geleitwort von Dr. C. G. Jung. 3. Aufl. Curt Weller u. Co. Verlag, Konstanz 1947 (Edition Asoka), 188 S., 8,— DM.

Der japanische Verf., zugleich geistliches Oberhaupt seiner Schule, hat in anderen Sprachen umfangreiche und vielbeachtete Untersuchungen zum Buddhismus im allgemeinen und zum Zen (der „Beschauungsrichtung") im besonderen veröffentlicht. Der bekannte Züricher Psychoanalytiker C. G. Jung wiederum hat bereits einige Publikationen zur östlichen Mystik (China, Tibet) mit Erläuterungen, Deutungen und Einleitungen versehen.

In dem Geleitwort zum vorliegenden Buche wird viel Kluges über Mystik im Osten und Westen, die Sonderstellung des Zen, den Durchbruch zur Ganzheit, das Unbewußte und das Ganzheitserlebnis im Westen, wofür J. hauptsächlich Goethes Faust und Nietzsches Zarathustra als Ersterscheinungen anführt, gesagt. Beim Heranziehen von Parallelen aus der christlichen Mystik wird (S. 23) bei Erwähnung der Exercitia spiritualia des hl. Ignatius (auch Suzuki kommt S. 57 darauf zu sprechen) auf den Unterschied vom sonstigen Streben der Mystiker nach dem Sich-der-Bilder-Entledigen hingewiesen. Natürlich ist da ein Unterschied, denn das Ziel der Exercitien ist nicht ein mystisches Erlebnis, sondern eine praktische Entscheidung und Festigung der religiös-sittlichen Einstellung des Menschen. Die eigentliche Mystik als auf außerordentlichen Gnadenerweisen und Steigerungen beruhend, bleibt in diesem Zusammenhang außer Betracht. Sonst aber wären aus der Geschichte der christlichen Mystik noch manche Parallelen anzuführen, schon bei den ägyptischen Vätern, dann aber auch bei St. Johannes vom Kreuz. Was vollends Ähnlichkeiten mit dem pädagogischen Verfahren der Zen-Meister in der Geschichte des „geistigen Lebens" im Christentum anlangt, so ist ein deutliches Beispiel der auch von Goethe in der „Italienischen Reise" ausführlich gewürdigte St Philippus Neri. Ebenso ist bei den ägyptischen Vätern (Antonius, Makarius) und auch bei St. Johannes Klimakus dazu mancher Anklang zu finden. Suzuki erwähnt S. 86 Tertullians Credo quia absurdum.

In seinen Ausführungen über die „Große Befreiung" im Zen gibt S. zunächst Erklärungen über Ursprung und Wesen des Beschauungs-Buddhismus. Er leitet ihn nicht so sehr in der üblichen Weise aus der indischen und chinesischen Tradition und Umbildung der Mâdhyamika-Philosophie des Nâgârjuna (2. Jhrdt. n. Chr.) her, als daß er ihn als originelle östliche, insbesondere japanische Synthese von Philosophie, Religion und Mystik betrachtet wissen will. Um das zu begründen und zu beleuchten, legt er besonderen Nachdruck auf das Satori-Erlebnis und die Koan-Übungen. Beide werden in den Kapiteln VII und VIII eigens behandelt. Satori ist ein plötzlicher Wendepunkt und Erreichen eines neuen Blickpunktes im Leben. Es hat gewisse Voraussetzungen, die nun freilich unleugbar auf die erwähnten indischen Philosopheme zurückgehen. Es ist etwas Alogisches dabei. Die Bindung an herkömmliche Logik und Beweisführung muß als Hemmung empfunden, die Namen der Dinge als etwas Relatives und Konventionelles erkannt, das Erleben aber als wichtiger als diskursives Denken eingeschätzt werden. Nicht so sehr angestrengte Reflexion und Betrachtung eröffnet den Zugang zum Durchbruch, vielmehr sind es irgendwelche paradoxe Fragen, Problemstellungen, Anekdoten oder auch groteske und überraschende Laute, Gesten, Anrufungen, Handlungen irgendwelcher Meister, die den fähigen Schüler ganz nahe an den Umbruch heranführen können. Es kam in der Schulüberlieferung zu Sammlungen von Hunderten von solchen Koans („Urkunden", Beispielen). Die hauptsächlichsten Übungen der Anhänger des Zen-Buddhismus laufen nicht so sehr auf logische Untersuchungen und Studien als eben auf Zen (Sanskrit Dhyâna, chines. Tsch'an) hinaus, wozu der ganze Tageslauf — keineswegs naturfern und unnatürlich — der Mönchsgemeinde und die Versammlungen in der Meditationshalle Vorbedingungen sind. Aber auch diese Inseln der Einsamkeit sieht der Verf. vom Ungeist der Neuzeit gefährdet. Seinen Beweisgründen für die Originalität des Zen in China und Japan wird man weitgehend zustimmen müssen. Immerhin ist die indische Tradition (von der Überlieferung an, daß Buddha schweigend eine Blüte dem lächelnden Jünger Kâçyapa überreicht habe, bis zur Eigenart des 28. im 6. Jhrhdt. nach China übergesiedelten indischen Patriarchen Bodhidharma) unverkennbar, und außerdem sind manche auf der gleichen Tradition aufgebaute Philosopheme und Gebräuche des tibetanischen Lamaismus (bis zu symbolisch-flüchtigen Handbewegungen nach Vorträgen herab) ein weiteres Zeugnis für die eigentümliche Fruchtbarkeit einer Geistesrichtung, die dem Westen fernliegt, womit aber noch längst nicht bewiesen zu sein braucht, daß sie ihm nicht manches Beachtliche zu sagen hätte. Auf dem Umweg über die Inspiration der Landschaftsmalerei, des östlichen Naturgefühls und des sogen. „Tee-ismus" ist dies ja auch bereits erfolgt.

Dresden-Loschwitz. G. Schulemann.

Schmidt, Kurt, **Buddhistische Heilige.** Charakterbilder. C. Weller u. Co. Verlag, Konstanz 1947 (Edition Asoka), 107 S., 5,— DM.

Der Verf. gibt in diesem Buche, ursprünglich einem Vortrage, Charakteristiken von den Hauptjüngern des Buddha und einigen andern Persönlichkeiten aus seiner Umgebung und Verwandtschaft. Er hält sich — und zwar auf Grund einer großen und gründlichen Belesenheit — ausschließlich an den Pâli-Kanon, also an die Überlieferung von der Urzeit durch den heutzutage in Ceylon und Hinterindien verbreiteten älteren Buddhismus. Obschon das buddhistische Vollkommenheitsideal letzten Endes auf Ertötung des Persönlichen hinausläuft, ist es dem liebevollen Nachgehen doch möglich gewesen, markantere Züge einiger Gestalten aufzuzeigen. Vor allem die auch im nördlichen oder Mahâyâna-Buddhismus berühmten Jünger Sariputta, Moggallâna, Kassapa, Anuruddha, Ananda gewinnen in seiner Darstellung individuelles Leben. Daß in der Kath. Kirche die posthume Heiligsprechung und nicht die innere Entwicklung von Gnade und heroischem Streben die Heiligkeit begründe, ist nach einer Bemerkung auf S. 10 die zwar irrige Annahme des Verf.; aber das Fehlen des Gnaden-Momentes und Gnaden-Begriffes und das Prinzip der Selbsterlösung im Pâli-Buddhismus weist in der Tat auf einen fundamentalen Unterschied beider Religionen hin.

Dresden-Loschwitz. G. Schulemann.

Ohm, Thomas, **Das Christentum im neuen Indien.** Umwelt, Situation, Aufgaben und Aussichten. (Sendung. Beiträge aus Missionsleben, Missionslehre und Missionskunde, herausgegeben von Dr. P. Laurenz Kilger O. S. B. und Dr. P. Thomas Ohm O. S. B., Univ.-Prof. in Münster, Westf.) Eos-Verlag, St. Ottilien 1949, 98 S. Hlw. 3,— DM.

Ohm, Thomas, **Die christliche Theologie in asiatischer Sicht.** Veröffentlichungen des Missionswissenschaftlichen Instituts der Westfälischen Landesuniversität zu Münster in Westfalen. Herausgegeben von o. ö. Univ.-Prof. Dr. Thomas Ohm O. S. B., Heft 1. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.) 1949, 48 S., geh. 1,80 DM.

„Indien hat 1947 eine neue Fahrt angetreten, deren Ende niemand kennt" heißt es in der erstgenannten Schrift. Die Befreiung von der englischen Herrschaft und die Teilung in Indien und Pakistan hat auch für das Christentum die Umwelt, die Aufgaben und Probleme in jenen Ländern verändert. Th. Ohm ist sich ganz klar darüber, daß eine abschließende Darstellung dieser Situation im Moment nicht möglich ist. Er möchte einen „vorläufigen Überblick" geben, und man ist ihm dankbar dafür. In einer Gesamtschau werden zunächst die politischen Umwälzungen, die nichtchristlichen Religionen und das moderne Neuheidentum dargestellt. Dann folgt ein Überblick über die Situation des Christentums im allgemeinen, der katholischen, protestantischen und orientalischen Kirche in Indien. Dann schreitet der Verfasser zur Lage in den einzelnen Teilen: Indien, Pakistan, Haidarabad und Kaschmir, Goa, Französisch-Vorderindien, Nepal und Bhutan, Ceylon. Überall bietet er die neuesten ihm zugänglichen Statistiken und weist auf die allgemeinen oder territorial verschiedenen Missionsprobleme hin, die ihm zum Teil aus eigener Anschauung bekannt sind. Das kleine Buch will nicht mehr sein als eine für den gegenwärtigen Augenblick geschaffene Hilfe, eine Art Ergänzung zu dem ganz anders tief greifenden Werk „Indien und Gott", das Ohm 1932 in Salzburg herausgab.

Der Leiter des Missionswissenschaftlichen Instituts der Universität Münster bringt es durch seine verschiedenen neuen Werke dem aufmerksamen Leser klar zum Bewußtsein, wie groß gerade die geistigen Missionsprobleme sind, die es, mehr noch als die rein äußeren, zu bewältigen gilt. Die geistige Auseinandersetzung zwischen der östlichen Weisheit und dem Christentum steht erst in ihren Anfängen. Ohm nimmt die Situation ernst und hat jenen hellsichtigen Blick, der sieht, worauf es ankommt. Außer in den bereits genannten Schriften und in seinem Buch über die Gebetsgebärden kommt dies vor allem zum Ausdruck in der in der Theol. Rev., 1948, Sp. 23 schon besprochenen Arbeit „Asiens Kritik am abendländischen Christentum" und am ausdrücklichsten in dem erweiterten Vortrag „Die christliche Theologie in asiatischer Sicht". Ohm zeigt, wie es dem Asiaten scheinen möchte, daß bei uns im Westen das Lehren und Lernen, Denken und Erkennen oft überschätzt werden, daß statt des Hörens und Glaubens viel mehr die eigene Erfahrung treten sollte. Der Dogmen sind ihm zu viele, und Bild und Lehre Christi scheinen unnötig kompliziert geworden zu sein. Asiaten klagen darüber, daß der durchschnittliche Christ sie der „Klotz- und Steinanbetung" zeiht und daß er ihre Geistesmänner und deren Weisheit ungenügend wertet. Rationalistische Asiaten verabscheuen die Glaubensgeheimnisse und halten die diesbezüglichen Aussagen für zu wenig bewiesen; den Irrationalisten gehen wir in den Aussagen über Gott zu weit; sie kennen fast nur die theologia negativa. Die Lehre von der Hölle, dem Himmel und besonders der Absolutheitsanspruch Christi sind ihnen Anstoß. Sie haben ein instinktives Mißtrauen gegen unsere allzu große begriffliche Klarheit in religiösen und dogmatischen Aussagen, empfinden darin ein typisch europäisiertes Christentum. Sie können nicht begreifen, warum die Offenbarung mit den Aposteln abgeschlossen sein soll. Statt Intellekt möchten sie Intuition, statt Glauben Erfahrung, statt Kopfdenken Herzdenken. Das Bildhafte steht dem Osten näher, und in der allzugroßen Systematik sehen sie eine Gefahr. — Ganz kurz gibt Ohm auch die Antworten auf die Einwände der Asiaten. Man darf die Hoffnung und den Wunsch hegen, diese Schriften möchten die Vorstudien sein zu einer Art moderner missionarischer Apologetik, deren Charakteristik ein ganz ernstes Hinhorchen auf den asiatischen Gesprächspartner wäre, ein Zugeben der allzu europäischen Schale und ein Herausschälen der Offenbarungswahrheit. Es ist eine Aufgabe für Jahrzehnte und viele Kräfte, vor allem auch aus dem Osten selbst. Aber nicht nur für den Missionar in Indien, China und Japan ist diese Aufgabe von eminenter Bedeutung, sondern auch für das seelsorgliche Gespräch im Westen mit den Millionen, die heute von östlicher Weisheit beeinflußt sind oder darin das alleinige Heil suchen. (Theosophen, Anthroposophen, Neu-Geist usw.). Ohms Arbeiten sind in diesem Sinne bahnbrechend und verdienen stärkste Beachtung.

Schöneck (Nidw. Schweiz). Gebhard Frei.

Driver, G. R., Professor of Semitic Philology, Oxford, **Semitic Writing. From Pictograph to Alphabet.** The Schweich Lectures of the British Academy 1944. London, Amen House E. C. 4, 1948, XVI und 222 S. mit 57 Tafeln. 8°.

Der als Assyriologe und Semitist bekannte Verf. entwirft hier ein umfassendes Bild von der Entwicklung der semitischen Schriftsysteme mit besonderer Rücksicht auf die Entstehung des Alphabets, dessen wir uns noch heute bedienen. In erster Linie kommt es ihm darauf an, den verschlungenen Weg „vom Bilde zum Buchstaben" aufzuzeigen. Jedoch nicht nur Schriftform und Schriftzeichen, auch Schreibmaterial, Schreibzeug und Schrifttechnik finden seine Aufmerksamkeit, weil sie die Entwicklung der Schrift selbst in gewissen Grenzen stark beeinflussen können. Da die Zahl der jährlichen Schweich Lectures, in deren Rahmen Driver das hier Gesagte zuerst vorgetragen hat, auf drei beschränkt ist, hat er, genötigt, auf Vollständigkeit zu verzichten, der ägyptischen Schrift keine besondere, dem Umfang der anderen drei Kapitel entsprechende Darstellung gewidmet, zumal er nach seiner eigenen Angabe auf diesem Gebiet nicht aus erster Hand schöpft. Immerhin ist das „ägyptische Pseudo-Alphabet" Gegenstand eines eigenen Abschnitts im 3. Vortrag, und zudem wird es fortlaufend in den Kreis der Betrachtung einbezogen. So entsteht doch ein klares und ziemlich abgerundetes Bild von der Entfaltung der Schrift bei den Semiten, dessen Anschaulichkeit durch die 57 Bildtafeln und 97 weitere „Zeichnungen und Bilder" im Text gehoben wird. Daß nicht alle Fragen gelöst sind und manches auch anders erklärt werden könnte, liegt bei der lückenhaften Überlieferung und dem Zufallscharakter des Materials in der Natur der Sache.

Die 1. Lecture gilt der Keilschrift in ihren verschiedenen Formen und Entwicklungsstufen im Zweistromland und in dessen Einflußgebiet. D. bleibt noch bei der „älteren" Chronologie, nach der die erste babylonische Dynastie (mit Hammurabi) vermutlich gut zweihundert Jahre zu hoch angesetzt ist, weil die Folgerungen aus dieser zeitlichen Verschiebung für die anderen Perioden noch nicht entsprechend gezogen oder ausgewertet seien. Die Schreibkunst überhaupt verdankt ihre Entstehung (im 4. Jahrtausend in Babylonien, früher als in Ägypten) wirtschaftlichen Bedürfnissen (Eigentumskennzeichen, Material- und Sachverzeichnisse). Neben dem weichen Ton als dem für die Keilschrift geeignetsten Schreibmaterial kam in beschränktem Maße auch Stein, Metall, Holz, Elfenbein, Papyrus und Leder für besondere Fälle zur Verwendung. Form

und Handhabung des Schreibzeuges (Griffel [Stylus] aus Rohr oder — seltener — Feder) kann trotz einiger erhaltener, aber nicht hinreichend deutlicher alter Abbildungen nur auf dem Wege des modernen Experiments erschlossen werden. Für manche Zeichen hatte man auch gelegentlich schon eine Art Stempel oder Stanze, also bewegliche Typen in Form eines kleinen Blocks, womit man im Grunde der Druckerkunst schon sehr nahe gekommen war, ohne sie entsprechend auszuwerten oder fortzuführen. Des weiteren redet der Verf. über die technische Ausführung der pictographischen und keilförmigen Zeichen, über Anordnung und Einteilung des Textes (in Kolumnen, Zeilen usw.), über den Weg vom Bilde zum Sinnzeichen, von der Wortbedeutung zum Silbenwert, vom Ideogramm zum Phonogramm (einschließlich der Determinativa und phonetischen Komplemente) und findet, daß die Form der Schrift und der Gebrauch der Zeichen am Anfang (vielleicht besser: um die Mitte) des 3. Jahrtausends bereits voll entwickelt war, daß auch die Reihenfolge der Worte nach ihrer logischen Stellung im Satz etwa um die gleiche Zeit festlag und nahezu drei Jahrtausende hindurch keine wesentliche Änderung erfuhr (S. 62). Bemerkungen über das Schul- und Bildungswesen: Gelehrte und Schreiber, Archive und Bibliotheken schließen den ersten Vortrag.

Die 2. Lecture behandelt die alphabetische Schrift der Westsemiten in Syrien, Palästina und Grenzgebieten. Hier beginnen die Quellen erst viel später und viel spärlicher zu fließen. Das Schreibmaterial ist anders; geeigneter Ton ist selten und bei kursiven Schriftzeichen auch unzweckmäßig; Papyrus, wenn auch aus Ägypten eingeführt und wenigstens für Palästina — zufällig — nicht bezeugt, auch Leder, Holz und namentlich Tonscherben sind leichter zur Hand und brauchbarer, allerdings auch weniger dauerhaft und daher nur in geringem Umfang erhalten. Der Zeit vor 1800 gehören nur unentzifferte Zeichen, Eigentumsmarken und Inschriften an. Die jüngeren werden von D. gewissenhaft aufgeführt und nach ihrer Schriftform chronologisch eingereiht, angefangen von den Sinai-Inschriften (18./16. Jahrhundert) und den beschriebenen Gegenständen aus einzelnen Orten Alt-Palästinas über die Keilschrifttexte von Amarna und Ras-Schamra, die Inschriften aus Byblos und dem sonstigen Phönizien, aus Moab und dem israelitischen Palästina bis zu den aramäischen Dokumenten (aus Syrien, Assyrien und Ägypten) und den südsemitischen Inschriften, zu denen er auch die Stele von Balu'a im Ostjordanlande rechnet. Eine chronologische Tabelle faßt das Ergebnis dieses Vortrags zusammen (S. 127), wobei der Achiram-Sarkophag und der Kalender von Gezer um 1000 angesetzt werden.

Die 3. Lecture trägt den Titel: Der Ursprung des Alphabets. Über diese Frage fehlte bereits dem Altertum die einheitliche Tradition. Die Keilschrift kommt nach D. als Ausgangspunkt nicht in Frage trotz Ugarit; das dortige Keilschriftalphabet sei vielmehr unter dem Einfluß des phönizischen entstanden und war ja auch nur von kurzer Lebensdauer. Das phönizische Alphabet ist, wenn nicht direkt, so doch in letzter Linie aus dem ägyptischen Hieroglyphensystem abzuleiten. Der Verf. bespricht eingehend, teilweise in Anlehnung an Sethe und Gardiner, dessen Auffassung er als Arbeitshypothese annimmt, das Verhältnis des phönizischen zum „ägyptischen Pseudo-Alphabet", zur Sinai-Schrift sowie zum süd-semitischen und ugaritischen Alphabet. Ferner untersucht er zunächst im allgemeinen das Verhältnis der Buchstaben und Lautwerte zu ihren wenigstens teilweise älteren Namen, das trotz des nicht zu verkennenden akrophonischen Prinzips nach D. ziemlich kompliziert und keineswegs einheitlich erscheint, jedenfalls teilweise willkürlich hergestellt und nicht immer in der Sache begründet ist. Darauf werden Formen und Namen der Buchstaben, auch des griechischen Alphabets, im einzelnen besprochen. Seine Ansicht über Alter und Heimat der (älteren) Schreibkunst und des (jüngeren) Alphabets faßt D. folgendermaßen zusammen (S. 196):

„Die Sumerer erfanden die Kunst, mit pictographischen Zeichen (Bildern) auf Ton zu schreiben und ersannen eine Methode, diese (Bilder) auch zur Wiedergabe von Silben zu gebrauchen; nebenbei gewannen sie auch besondere Zeichen für vier von den fünf Vokalen. Die Babylonier entwickelten den Gebrauch dieser Silben weiter und verwandten diese Silbenschrift mit eingestreuten Ideogrammen für zusammenhängende Texte aller Art. Die Perser erfanden die einfachste Form dieser Silbenschrift, die auf dem Keilschriftsystem fußte. Die Ägypter ersannen frühzeitig ihr eigenes Hieroglyphensystem, das sie durch die hieratische und demotische Stufe einer Kursivschrift fortentwickelten. Sie paßten ihre Zeichen auch für gelegentliche Verwendung als Silben und selbst als Konsonanten an, aber sie gebrauchten sie als solche niemals in zusammenhängenden Texten, abgesehen von einer kurzen Versuchsperiode. Es war das Verdienst der Westsemiten, daß sie die Wichtigkeit dieser Erfindung erkannten, den ganzen schwerfälligen Apparat ideographischen und syllabischen Schreibens aufgaben, sorgten, daß jeder Laut nur durch ein Zeichen dargestellt wurde, und so ein einfaches Alphabet zum schriftlichen Ausdrucksmittel des Gedankens machten. Wer zuerst diesen Schritt tat, ist unbekannt und mag es immer bleiben. Man kann nur sagen, daß er oder sie aller Wahrscheinlichkeit nach dem einen oder anderen der semitischen Völker entstammten, die etwa zwischen 2500 und 1500 v. Chr. mit den Ägyptern in Berührung kamen, daß der Schritt in oder nahe bei Ägypten unternommen wurde, sowie daß die Erfindung in Palästina entfaltet und an der phönizischen Küste vollendet wurde. Auf dieser frühen Stufe entwickelten sich drei Typen alphabetischer Schrift: ein pictographisch-lineares Mischsystem, ein Keilschriftalphabet und eine wirklich lineare Schrift. Die zwei ersten starben bald aus, während die letztere lebendig blieb, um von den Phöniziern über das Meer nach Griechenland gebracht zu werden; von da kam sie zu allen Völkern der westlichen Hemisphäre — eine, und nur eine, von den Gaben der Semiten an die Menschheit."

Anhang I verzeichnet die hauptsächlichen Übersetzungsversuche zu den vorhebräischen Inschriften Palästinas, um die Verschiedenheit und Unsicherheit der Erklärung zu zeigen. Anhang II bietet den in akrostichische Form gebrachten hebräischen Text von Ps 9/10 mit englischer Übersetzung und kurzen textkritischen Bemerkungen. In Anhang III werden die vermeintlichen Akrosticha zusammengestellt und widerlegt, die einen bestimmten Namen oder Satz ergeben sollen. Eine ‚note' zu Job 31, 35—37 begründet die Übersetzung: „Es wäre mein Wunsch (statt ‚mein Zeichen' oder ‚meine Unterschrift'), der Allmächtige antworte mir."

Versehen habe ich nur wenige bemerkt: S. 92 VI lies pl. 37 statt p., S. 140 müßte p. 142—3 stehen statt 140—41. Daß die Hyksos ein semitisches Hirtenvolk aus Kanaan waren, steht keineswegs fest, und für die Ansicht, daß die Phönizier von der Küste des indischen Ozeans kamen, wüßte ich keinen Anhaltspunkt (S. 195).

Als bequeme und übersichtliche Zusammenfassung des einschlägigen Materials und seiner Auswertungsmöglichkeiten scheint mir das gelehrte Buch seinen Zweck in vollem Maße zu erfüllen.

Bonn. F. Nötscher.

Ringgren, Helmer, **Word and Wisdom.** Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East. Lund, Hakan Ohlssons Boktryckeri 1947. 243 S. gr. 8°, 10 Kr.

Der kurze Bericht über diese schön ausgestattete gelehrte Schrift ist ermöglicht durch die Freundlichkeit des mir persönlich unbekannten Verfassers, der mir aus freien Stücken geschenkweise ein Exemplar überwiesen hat. R. glaubt nicht an die bis vor kurzem in der Religionswissenschaft ziemlich allgemein vertretene Theorie von der Entwicklung des Monotheismus aus dem Polytheismus, sondern hält umgekehrt Hochgottglauben oder Monotheismus für das Anfängliche. Als wichtiger, wenn auch nicht ausschließlicher Faktor in der umgekehrten Entwicklung vom Hochgottglauben zum Polytheismus erscheint ihm — unter Ablehnung der Useners chen Ansicht von den „Augenblicks- und Sondergöttern" — die Hypostasierung göttlicher Eigenschaften und Funktionen, die sich von ihrem Ausgangspunkt bzw. Inhaber lösen und selbständige Gottheiten werden, sowie von Kultnamen mancher Götter und Göttinnen, die

im Laufe der Zeit als Namen besonderer, getrennter Gottheiten aufgefaßt werden, also Aufspaltung göttlicher Wesen, „Götterspaltung". „Hypostase" nimmt R. ziemlich weit und redet von solcher, wie er einleitend selbst bemerkt, auch da, wo nur Quasi-Personifizierung vorliegt, wenn es sich nur um eine independent entity auch ohne förmliche Personifizierung handelt. Er hält sich auch gegenwärtig, daß Personifizierung mitunter nur reine Allegorie oder poetische Metapher sein kann. Der Verfasser nennt sein Buch selbst ein phänomenologisches Werk, d. i. er ordnet den Stoff im ganzen nicht chronologisch und nach den geschichtlichen Zusammenhängen, sondern sachlich, eben nach den verschiedenen göttlichen Erscheinungsformen. Da er geographisch sehr weit ausgreift und auch Ägypten und Südarabien einbezieht — Hethiter bleiben dagegen außer Betracht — und sich auch nicht, wie man nach dem Titel vermuten könnte, auf „Wort" und „Weisheit" beschränkt, ist er sich bewußt, trotz seines fast 30 Seiten umfassenden Literaturverzeichnisses, keine Vollständigkeit erreichen zu können. Tatsächlich liegen für „Wort" bei Dürr und für „Weisheit" wenigstens im Alten Testament bei Göttsberger [dieser bei R. nicht erwähnt] schon teilweise eingehendere Darstellungen vor. Im übrigen führt er aber weiter.

R. befragt über seinen Gegenstand der Reihe nach die Religion der alten Ägypter, der Sumero-Akkader, der Westsemiten, das Alte Testament und das spätere Judentum und schließlich das vorislamische Arabien. Für Ägypten (S. 9—52) kommt „Wort" ḥw, „Verstand" śj', „Magie" ḥk', „Sehen" und „Hören" m", sḏm, die vierzehn Ka des Re sowie „Wahrheit" m".t (Maat) in Frage. Bei den Sumerern und Akkadern (S. 53—73) sind „Recht" und „Gerechtigkeit" mēšāru und kettu, „Ohr" und „Weisheit" uznu und hasīsu, „Erhörung" tašmētu, „Wort" amātu, enem u. a. mehr oder weniger hypostasiert worden. Die „westsemitische" Religion (S. 74—88) ist nicht sehr ergiebig: neben einigem Unsicheren scheinen in den Texten von Ras-Schamra und bei Philo Byblius sydyk „Gerechtigkeit" und misōr „Recht" als vergöttlichte Wesen eine gewisse Rolle zu spielen. Im AT (S. 89—171) zeigt sich die „Tendenz, abstrakte Phänomene konkret zu fassen und als Person darzustellen", vor allem an der „Weisheit", wobei das Maß der Konkretisierung und Personifizierung in den einzelnen Büchern (Job, Spr, Sir, Bar, Weish) und selbst an einzelnen Stellen innerhalb dieser Bücher sehr verschieden ist, so daß öfter ein Schwanken zwischen Hypostase und Metapher festgestellt werden muß. In manchen Fällen steht allerdings die Hypostasierung der göttlichen Weisheit außer Zweifel. An ihre Stelle tritt in der späteren jüdischen Literatur die Thora, das göttliche Gesetz. Im übrigen ist Weisheit im AT ein sehr umfassender Begriff (S. 126—128); einen grundsätzlichen Unterschied zwischen religiöser und profaner Weisheit will R. nicht annehmen. Zur Frage nach dem fremden Einfluß auf die israelitische Weisheit, den er nicht hoch anschlägt, äußert er sich zusammenfassend S. 149: „Wir haben als Ursprung der persönlichen Weisheit die Hypostasierung einer göttlichen Funktion anzunehmen. Die Hypostase hat sich dann zu einem persönlichen Wesen entwickelt, indem sie Züge aus der mesopotamischen oder vielleicht gemeinsemitischen und altisraelitischen Mythologie annahm. Im Buch Sirach, im hellenistischen Ägypten geschrieben, finden wir den Einfluß der Isispropaganda, und im Buch der Weisheit, das mehr philosophisch sein will, gibt es Spuren griechischer Philosophie." R. betont aber richtig, daß für das AT der Ausgangspunkt der Hypostasierung innerisraelitisch ist und, ebenso wie im Islam, nicht zur Vergöttlichung führen konnte. Nur der „Geist" ist auch im Judentum selbständiges persönliches Wesen geworden, aber bemerkenswerterweise als Widerpart Gottes in Gestalt des Satans. Schon als „böser Geist" und „Lügengeist" ist er neben dem „Wort" (dābār, memrā, dibbūr) und anderen weniger bedeutenden im AT und im späteren Judentum die wichtigste Hypostase. Der geringe und schwer verständliche literarische Nachlaß des vorislamischen Arabien (S. 172—189) zeigt als „abstrakte Gottheiten" wadd „Liebe", ruḍā „Gnade", sa'd „Glück", manāt „Schicksal", ḥukm „Weisheit", wozu u. a. auch Allahs „Eigenschaften" zu vergleichen sind.

Der Grundgedanke des Buches: Götterspaltung durch Hypostasierung wird ohne Zweifel richtig sein. Jedenfalls bietet R. dafür eine wertvolle Materialsammlung, wenn man auch die Grenze zwischen wirklicher Hypostase und rein dichterischer Personifizierung manchmal etwas anders ziehen möchte. Um Vollständigkeit zu erzielen, reicht die Kraft eines einzelnen wohl überhaupt nicht mehr aus. Man kann kaum mehr in der Wissenschaft vom AT, in der Assyriologie, in der Ägyptologie und in der Semitistik gleich gut bewandert sein. Aber der Verfasser hat sich gut umgesehen und verfügt über eine vielseitige Vorbildung, so daß von ihm wohl noch mancher Beitrag zur Erforschung der Religionen des Alten Vorderen Orients zu erwarten ist.

Bonn. Fr. Nötscher.

Murphy, Roland O. Carm., **A Study of Psalm 72 (71).** A dissertation of The Catholic University of America. (Studies in Sacred Theologie, second series, No. 12). Washington, The Catholic University of America Press, 1948, 144 S., 1,50 $.

Der erste Abschnitt dieser gediegenen Arbeit behandelt die Überschrift und Entstehungszeit des Psalmes. In beiden Fällen ist keine sichere Entscheidung möglich. Die fortgeschrittene Entwicklung des messianischen Gedankens und die Vertrautheit mit den Lehren der älteren Propheten weisen in die Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft, und zwar in die Nähe des Propheten Zacharias. Seiner Art nach ist der Psalm eine Weissagung. Das zweite Kapitel enthält eine ausführliche Inhaltserklärung. Das eigentliche Ziel des Buches liegt in den folgenden Abschnitten. Um Gunkels Annahme, Psalm 72 sei eine Nachahmung der an den Fürstenhöfen Assyriens, Babyloniens und Ägyptens üblichen Verherrlichung des Königs, zu überprüfen, wird an Hand sorgfältig ausgewählter Beispiele aus der Literatur der biblischen Umwelt die dortige Königsverehrung dargestellt. Die überlieferten Gebete und Segenswünsche nennen gewöhnlich: Gerechte Regierung, Sorge für die Schwachen, ewiges Leben, Weltherrschaft, Fruchtbarkeit des Landes und Wohlstand. Die gleichen Themen sind in Ps 72 vorhanden. Die Weltherrschaft wird dabei mit einer Überschwenglichkeit betont, die aus den politischen Verhältnissen Israels nicht verstanden werden kann. Solche Lobpreisungen des Königs wurden deswegen als Übernahme auswärtiger Gepflogenheiten, als „Hofstil" gedeutet. Daß in Israel Einrichtungen und Gebräuche fremder Fürstenhöfe nachgeahmt wurden, kann nicht bezweifelt werden. Doch ist das, was mit dem Begriff „Hofstil" bezeichnet wird, nicht vorhanden. Der Verfasser stellt fest, daß die sonstigen Aussagen des AT über den König in der Natur der Sache liegen und daher selbstverständlich sind. Das gelte auch von den sogenannten Königspsalmen (18, 20, 21, 61, 101, 144). Insbesondere sprechen psychologische Gründe gegen das Vorhandensein des Hofstiles mit seiner überspannten Hervorhebung der Weltherrschaft. Israel beherrschte in der kurzen Blütezeit unter David und Salomo nur ein kleines Gebiet. Sonst war das Volk gespalten und konnte nur mit Mühe zwischen den großen Weltreichen sich behaupten. Die Reiche des Ostens und Ägypten dagegen waren Großreiche, die abwechselnd die ganze damalige Kulturwelt umfaßten. Hier lagen die natürlichen Voraussetzungen dafür, daß ihre Könige als Herren der Welt gefeiert wurden. Anders war es in Israel. „Die Übernahme solcher Gedanken durch einen Kleinstaat ist unmöglich. In Israel wäre ein solcher Hofstil eine lächerliche Entstellung gewesen." Zudem war die Stellung des israelitischen Königs zu bescheiden. Die Einführung des Königtums durch das Volk hatte dauernde Abhängigkeit zur Folge. Man könnte noch anführen, daß die Jahwereligion selbst die Vergöttlichung des Herrschers, wie sie im Osten und in Ägypten üblich war, unmöglich machte, daß ferner das atl Gesetz der Willkür des Königs

entzogen war, ihn selbst verpflichtete und dadurch seine Macht begrenzte, und daß endlich im israelitischen Prophetentum dem Königtum eine Einrichtung zur Seite gestellt war, die das Königtum in Schranken hielt. Es fehlten daher die Vorbedingungen zur Übernahme der Vorstellungen, die mit dem Hofstil verbunden waren. Dagegen besaß das AT in seiner Messiaserwartung die Voraussetzungen, welche alle Aussagen des Psalmes 72 restlos erklären. Ausgehend von der Verheißung, in der Gott David ewige Dauer seines Hauses verspricht, wird dargelegt, daß in den Prophetenschriften die Grundgedanken des Psalmes, Friede und Gerechtigkeit, Weltherrschaft, ewige Dauer, Fruchtbarkeit des Landes, vorhanden sind. So kommt M. zur Feststellung: Ps 72 ist unmittelbar messianisch im strengen Sinn. Zwar sind die Weltherrschaft und die Fruchtbarkeit des Landes nicht nach dem atl Wortlaut eingetreten. Das NT brachte vielmehr diese Güter in einer höheren Wirklichkeit. Der Fassungskraft der damaligen Zeit entsprechend beschreibt das AT den Reichtum an geistigen Gütern, die der Messias bringt, als Überfülle an irdischen Dingen und die Ausdehnung des Messiasglaubens über die Welt als politische Herrschaft. Das Bedenken, das von namhaften Exegeten gegen die ausschließlich messianische Deutung des Psalmes geltend gemacht wird, und das sie zu einer nur mittelbar messianischen Deutung veranlaßt, daß nämlich der Psalm in seinem zweiten Teil ein Gebet für den Messias enthält und dadurch einen Ausnahmefall in den Weissagungen des AT darstellt, wird mit dem Hinweis auf die Unvollkommenheit des Wissens über den Messias besprochen. Das Gebet entstammt auch nicht der Furcht, der Messias könnte nicht alles sein, was man von ihm erwartet, sondern ist im letzten Grund eine Bitte um seine Verherrlichung und daher nicht anders zu beurteilen als die Reichsbitte des Vaterunsers.

Der letzte Abschnitt bietet eine kurze Geschichte der Erklärung des Psalmes. In der Vaterzeit war, abgesehen von Theodor von Mopsuestia, die christologische Deutung üblich. Ausdrücklich wurde gelehrt, daß nicht in Salomo, sondern in Christus alles erfüllt sei. Die antiochenische Schule bevorzugte die typische Deutung. Auch die jüdische Überlieferung erklärte den Psalm messianisch. Die Gedanken der großen Theologen des Mittelalters, die Deutungen des Psalmes im Zeitalter des Humanismus, der Reformation und der nachtridentinischen Blütezeit der Schriftauslegung sind leider nicht dargestellt. In der neuesten Zeit wurde unter dem Einfluß der Kritik die zeitgeschichtliche Erklärung häufig, die im König des Psalmes einen israelitischen oder auswärtigen Herrscher annahm oder auch nur den Wunsch des Dichters ausgesprochen sah. Neben ihr behauptete sich zu allen Zeiten die messianische Deutung in verschiedenen Formen.

M. hat seine Arbeit auf umfassender Kenntnis der exegetischen Literatur begründet, die behandelten Probleme klar dargestellt und zutreffend zu ihnen Stellung genommen. Seine Leistung verdient dankbare Anerkennung.

Eichstätt. Martin Rehm.

Kraft, Benedikt, Dr., ord. Prof. und Rektor der Phil.-Theol. Hochschule Bamberg. **Der Sinn der Heiligen Schrift.** Einführung in das Bibelverständnis unter Berücksichtigung der Inspirationslehre. (Kleine allgemeine Schriften zur Philosophie, Theologie und Geschichte, herausgegeben von o. ö. Prof. Dr. Benedikt Kraft. Theologische Reihe Heft 1.) Bamberg 1947. Bamberger Verlagshaus Meisenbach & Co. 4.—8. Tausend (56 S.), 1,— DM.

Das schmale Heftchen enthält eine Fülle wissenschaftlicher Erkenntnisse über Fragen, die durch die Enzyklika Pius XII. „Über die zeitgemäße Förderung der biblischen Studien" vom 30. Sept. 1943 wieder stärker in den Vordergrund gerückt worden sind. Die biblische Fachwissenschaft wird sich mehr als bisher mit der gründlichen Untersuchung der hier im Überblick dargebotenen Probleme befassen müssen, besonders mit der Reichweite der Inspiration und den literarischen Arten in der Bibel, worauf Pius XII. eigens hinweist. Wegen der verstiegenen Behauptungen der rationalistisch-evolutionistischen Bibelwissenschaft war ein Bremsen der kirchlichen Stellen zeitweise auf diesem Gebiet vonnöten. Inzwischen wurden durch die großen Rundschreiben der letzten Päpste und das weitblickende Wirken des Päpstlichen Bibelinstitutes zu Rom sichere Wege für die wissenschaftliche Behandlung dieser ebenso wichtigen wie schwierigen Fragen aufgezeigt.

Vieles konnte von Kraft nur angedeutet oder nur so kurz gestreift werden, daß Nichtfachleute kaum ermessen können, was alles mitgemeint ist. Doch schon die Anregungen sind dankbar zu begrüßen. Die Stellung Jesu zum Alten Testament und dessen Geltung in der Kirche hätte etwas eingehender dargestellt werden dürfen. Daß Mt 23, 2 f. und die Worte „oder auf den Sabbat" in Mt 24, 20 „das deutliche Kennzeichen einer judenchristlichen Interpolation an sich tragen, möglicherweise auch erst durch den griechischen Übersetzer hereinkamen" (S. 27), wird sich schwer beweisen lassen. Eher wird 23, 2–3 a mit Erich Klostermann und Josef Schmid nur als „eine konzedierende Einleitung, aber nicht schon als die eigentliche Meinung Jesu" aufzufassen sein. Den Hinweis auf den Sabbat aber fügte Jesus wohl bei, weil er voraussah, daß seine Hörer auch noch nach dem Erlösungstod des Herrn und nach der Geistsendung viele Gesetzesvorschriften weiterhin befolgen würden.

Trier Peter Ketter.

Walter, Eugen, **Das Kommen des Herrn.** I. Die endzeitgemäße Haltung des Christen nach den Briefen der heiligen Apostel Paulus und Petrus. 3. Aufl. 1948, 184 S., 7,80 DM. — II. Die eschatologische Situation nach den synoptischen Evangelien. 1. Aufl. 1947, 144 S., 6,50 DM. Freiburg i. Br., Herder (Schriftenreihe „Leben aus dem Wort").

„Die eschatologische Haltung geht uns fast immer noch in einem ähnlichen Grade ab, als sie für das NT kennzeichnend ist" (I. Vorwort). Dieser zweifellos zutreffenden Beobachtung des Vf. verdankt die angezeigte, für einen weiteren Kreis von gebildeten Christen berechnete Einführung in das endzeitgerichtete Denken des NT ihre Entstehung. W. hat sich seiner begrüßenswerten, wenn auch nicht leichten Aufgabe im großen und ganzen mit bemerkenswertem Geschick entledigt. Er besitzt in hohem Maße die Fähigkeit, sich in uns ungewohnte Denkweisen und Vorstellungen hineinzuleben und sie in einer Form wiederzugeben, die den Menschen der Gegenwart anspricht, fesselt und überzeugt. Wie sehr sein Bemühen Anklang gefunden hat, zeigt allein die Tatsache, daß der erstmals 1941 veröffentlichte Teil I nun schon zum drittenmal aufgelegt werden konnte. Das relativ späte Erscheinen des II. Teiles begründet W. freimütig mit dem Hinweis auf „die Schwierigkeit der aufgeworfenen Probleme" (II. Vorwort).

Die Anlage des ersten Bändchens ist etwas eigentümlich. W. bietet den Stoff nicht nach systematischen Gesichtspunkten dar oder in der Chronologie der Briefe, sondern nimmt nacheinander vor: 1 und 2 Kor, 1 und 2 Thes, die Gefangenschafts- und Pastoralbriefe, Röm, Hebr, 1 und 2 Petr und greift bei jedem Brief die für diesen charakteristischen eschatologischen Motive heraus. Diese Anlage hat den Nachteil, daß der Leser nie ein klares Bild vom Ganzen der Vorstellungen und dem Zusammenhang ihrer Einzelmotive bekommt und noch weniger sich einer etwaigen Sichtwandlung des Apostels in den Fragen der Parusie bewußt wird. Der Vf. begründet sein Vorgehen im Vorwort zur 3. Auflage mit der nicht ganz einleuchtenden Bemerkung, daß es bei der 1. Auflage zu gewagt erschien, die Themen Verfolgung und Antichrist in den Vordergrund zu stellen.

In dieser Hinsicht sticht das zweite Bändchen vom ersten vorteilhaft ab. Es behandelt „die eschatologische Situation nach den synoptischen Evangelien" in folgenden Kapiteln: Reich Gottes (Voraussetzungen des Begriffs für die Botschaft Jesu), der Kommende (Messias, Menschensohn, Gottessohn), das Reich des Menschensohnes (Reich Gottes und Kirche), das Geheimnis des Reiches (die Gleichnisse vom Himmelreich), die Söhne des Reiches (Eschatologie und Ethik), die große Weissagung (synopt. Apokalypse), eschatologische Rätselworte (Mk 14, 58; 14, 62; 9, 1 m. Parr.; Mt 10, 23; 5, 18), das eschatologische Mahl, das Leben in der Kirche (Taufe, Buße, Vaterunser), Ansätze individuell-räumlicher Eschatologie, Eschatologie und Geschichte. Ein weiterer Vorzug dieses Teiles besteht darin, daß er weit stärker als der erste sich mit der neueren (auch protestantischen) exegetischen Literatur auseinandersetzt. (Nicht mehr berücksichtigt wurde W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, Basel 1945 und der daran anknüpfende Aufsatz von R. Bultmann, Zur eschatologischen Verkündigung Jesu, ThLz 72 [1947], 271—4).

Wenn auch der Mut und Ernst Anerkennung verdienen, mit denen der Vf. seine Aufgabe durchführt, so ist es in Anbetracht der Schwierigkeit des Themas doch nicht verwunderlich, daß ihm da und dort unrichtige oder anfechtbare Urteile unterlaufen. Da anzunehmen und zu wünschen ist, daß das Werk noch weitere Auflagen erfährt, sei hier auf Einzelheiten eingegangen, die der Korrektur oder Nachprüfung bedürfen.

Teil I. S. 5: Das „Harren auf die Offenbarung" 1 Kor 1, 7 nicht als Feststellung, sondern mehr als Mahnung aufzufassen, widerspricht dem Wortlaut und Zusammenhang der Stelle. S. 6 f.: Es ist gekünstelt, den Ausdruck „den Herrn lieben" 16, 22 zu umschreiben: „sein Kommen herbeisehnen"; ein klarer Zusammenhang zwischen 22 a und b ergibt sich, wenn man Maranatha (trotz Apk 22, 20 und Did 10, 6) hier nicht als Gebetsruf, sondern als eine die Anathema-Drohung begründende Feststellung versteht: Der Herr kommt. S. 11: Daß der Mensch möglicherweise aus dem „Feuer" nicht herauskommen wird, ist aus 3, 14 nicht zu entnehmen. S. 15: 6, 4 b wird als Imperativ aufgefaßt; dagegen spricht 5 a. S. 34: Aus dem Zusatz „bis er kommt" 11, 26 zu schließen, daß die Eucharistie „in einer ähnlichen Weise Jesu letztes Kommen bezeugt, wie sie sein erstes verkündet", ist Konstruktion, nicht Exegese. S. 52: 15, 37 berechtigt nicht zu der Vermutung, daß „unser Auferstehungsleib keines Kleides mehr bedarf, weil er selbst unser vollkommenes Kleid ist". S. 71: Der „Abfall" in 2 Thes 2, 3 wird als religiöser und politischer zugleich erklärt; es ist aber eher nur an einen religiösen Abfall vom Christentum zu denken. S. 80 f.: Daß der Antichrist auch Wunder wirken wird, kann (trotz Apg 2, 22) aus dem letzten Zeitwort von 2 Thess 2, 4 nicht gefolgert werden. S. 85 f.: In der Frage, wer die „Heiligen" 2 Thes 1, 10 sind, wird mit Recht die Deutung auf die Engel abgelehnt, aber offen gelassen, ob die judenchristliche Urgemeinde oder die Christen überhaupt gemeint sind; es kommt jedoch wohl nur die letztere Deutung in Frage (s. R. Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum 1930, 145). S. 127: Röm 8, 22 spricht nicht von einem Mitseufzen „mit uns"; von unserem Seufzen handelt 23 eigens. S. 135: Das Wort von den Letzten und Ersten Mt 20, 16 kann nicht auf Juden und Heiden angewendet werden, wie dies hier geschieht. S. 136 (vgl. auch 149 und II 84): Weder das Bildwort vom Feigenbaum Mt 24, 32 noch das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum Lk 13, 6—9 weist auf die endliche Bekehrung Israels hin. S. 138: In Röm 13, 14 ist wohl nichts darüber ausgesagt, ob die Sorge für das Leibliche „an sich berechtigt" sei (vgl. hierzu H. Lietzmann, An die Römer [4]1933, 114). S. 154 f.: Dem Hebr die Vorstellung vom „herabsteigenden Jerusalem" zuzuschreiben, ist nicht angezeigt (vgl. O. Michel, Der Brief an die Hebräer 1936, 210). S. 169 (vgl. II 96 Anm. 2): Statt von der Verklärung „auf dem Tabor" sollte von der Verklärung auf dem Berge gesprochen werden. S. 170: Die Behauptung, daß die Verklärung „eine den drei auserwählten Zeugen gewährte Vorauserfüllung der ‚Ankunft in Kraft'" war, ist unhaltbar; allein der Ausdruck „den Tod nicht kosten" verbietet es, in dem Mk 9, 2 ff. Erzählten die Erfüllung der Verheißung 9, 1 zu sehen. (In II 96 hat W. diese Deutung denn auch aufgegeben). S. 174: Das Täuferwort von der Geist- und Feuertaufe Mt 3, 11 zielt überhaupt nicht auf die sakramentale Taufe (so richtig II 113). S. 175: Die Logien Mk 9, 49 und Lk 12, 49 handeln nicht vom Gerichtsfeuer; jenes meint wohl die „jeden" treffenden Leiden, dieses die Entzweiung unter den Menschen.

Teil II. S. 19: Wenn im Anschluß an Mt 12, 38—42 gesagt wird, „Jesus ist ein Zeichen . . ., er ist (in seinem Wirken) ein Zeichen und zugleich (in seiner Person) das Bezeichnete selbst", so wird dabei übersehen, daß in 40 das Futurum steht. S. 23: Ob der Ausdruck „der Kommende" Mt 11, 3 eine Art Messiastitel war, bei dem „jedermann Bescheid wußte", ist sehr zweifelhaft; vielleicht liegt doch bloß eine Bezugnahme auf Mt 3, 11 vor (s. J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus 1948, 139). S. 34 Anm. 1: Unzureichend sind die Argumente, die zugunsten der These beigebracht werden, daß der Name „Sohn Gottes" Mt 26, 63 mehr bedeute als „Messias"; die Idee der wesenhaften Gottsohnschaft hat das Judentum nie mit dem Titel verknüpft, vgl. E(rmini) Huntress, „Son of God" in Jewish Writings prior to the Christian Era, Journ. of Bibl. Lit. 54 (1935) 117—123. S. 35: Wenn W. hervorhebt, Jesus sei durch die Kreuzesinschrift Mt 27, 37 nur als König der Juden (= Messiasprätendent), durch den Hauptmann Mt 27, 54 dagegen als Gottessohn proklamiert worden, so ist daran zu erinnern, daß nach Lk 23, 47 der Hauptmann den Gekreuzigten einen „Gerechten" genannt, also weder als Messias, geschweige als Gottessohn bezeichnet hat. S. 41 ff.: Große Sorgfalt wird auf die Herausarbeitung des Sinnes und des gegenseitigen Verhältnisses der Begriffe „Reich des Menschensohnes", „Gottesreich" und „Kirche" gelegt — besonders dankenswert ist die Kritik moderner Auffassungen S. 46 ff. —, aber ganz vermag die Art nicht zu befriedigen, wie zunächst zwischen Reich des Menschensohnes und Reich Gottes unterschieden, dann Reich des Menschensohnes mit Kirche gleichgesetzt und von hier aus die Formel gewonnen wird: „Die Kirche ist das Reich Gottes in seiner Jetzt-Gestalt" (S. 43). W. zielt sodann ab auf den Satz, daß zum Reich Gottes gehört, wer zur Kirche gehört; aber da nach dem NT die Zugehörigkeit zur Kirche noch keine Gewähr bietet für den Eingang ins Gottesreich (Mt. 7, 21—23 u. ö.), muß er jenen Satz dahin einschränken, daß zum Gottesreich gehört „in der Weise, wie man jetzt zu ihm gehören kann", wer zur Kirche gehört (S. 43). Doch von verschiedenen Weisen der Zugehörigkeit zum Gottesreich spricht das NT eben nicht. S. 53: Die Himmelreichsgleichnisse Mt 13 haben nach W. ihre besondere Aufgabe darin, die geheimnisvolle Gegenwart des zukünftigen Reiches zu lehren; sie sollen „den schweren Gedanken von der Gegenwärtigkeit des eschatologischen Reiches verdeutlichen" (S. 54). Trifft das etwa auch für das Gleichnis vom Fischnetz oder von der Perle zu? Das in die Erde gesäte Samenkorn, der im Mehl verschwindende Sauerteig, das im Acker versteckte Gold sollen „das Reich Gottes im Zustand der Verborgenheit" versinnbilden. Hier liegt offenkundig ein Mißverständnis der Tendenz dieser Gleichnisse vor; Korn, Sauerteig und Schatz sind keineswegs Metaphern für das Gottesreich. S. 91 f.: Das „Sehen" in Mt 26, 64 will W. nach Hebr 2, 8 erklären, aber in Hebr handelt es sich doch um ein Sehen im Glauben. Daß man jene Stelle ganz plausibel erklären kann, zeigt Schmid a. a. O. 254. S. 96: Das „Kommen des Menschensohnes" wird bei Mt 16, 28 vom Gericht über Jerusalem verstanden, bei Mt 10, 23 dagegen von der Parusie (S. 98); zugegeben, daß eine von Schwierigkeiten freie Deutung kaum möglich ist, aber eine Auslegung, die den gleichen Ausdruck nicht an beiden Stellen im gleichen Sinn versteht, hat von vornherein wenig Überzeugungskraft. S. 99 Anm. 1: In der Wendung „bis alles geschieht" Mt 5, 18 soll „nicht so sehr eine Zeitbestimmung, als vielmehr die Idee der unbedingten Erfüllung" enthalten sein; entschieden einfacher ist die Deutung: „bis alles vorbei ist", d. h. bis zum Ende der Welt.

Zu den Eigentümlichkeiten des Vf., gegen die grundsätzliche Bedenken anzumelden sind, gehört seine Vorliebe für die Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes; vgl. I 79 zu 2 Thes 2, 3 f.: „Wenn seitdem auch manche Zeit in irgendeiner historischen Erscheinung sich an die Worte erinnert fühlte und sich fragte, ob sie nicht ihr gälten, so hatte sie keineswegs unrecht." II 90 zu Mt 24, 22: „Das kann für Jerusalem im irdisch-leiblichen Sinn verstanden werden und muß für das Weltende im geistigen Sinn verstanden werden." II 83 zu Mt 24, 34: „Wenn das Wort also zugleich gelten könnte für die Zeitgenossen, welche das Schicksal Jerusalems erlebten und für das jüdische Volk weiterhin, welches das Endgericht erleben wird, dann wäre jeder Anstoß beseitigt." II 92 zu Mt 26, 64: „Das Sitzen zur Rechten werden wir nur im übertragenen Sinn sehen können, vom Kommen auf den Wolken mögen wir annehmen, daß es wörtlich zu gelten habe."

Die Übersetzung der biblischen Texte, die sich (laut Vor-

wort zu I) an Herders Laienbibel anschließt, läßt mehrfach zu wünschen übrig. Teil I, S. 119: Im Text von Tit 2, 13 fehlen die Worte „der Herrlichkeit". S. 152: Hebr 11, 16 wird wiedergegeben mit: „sie verlangen nach ein e r besseren, das heißt ein e r himmlischen", obwohl das Wort Vaterland (nicht: Heimat) vorausgeht. S. 153: Die beiden letzten Glieder von Hebr 12, 22 sind umgestellt; auch die Versbezifferung ist nicht in Ordnung. S. 160: In Hebr 13, 8 gehört „derselbe" zu „gestern und heute". S. 167: In 1 Petr 5, 10 ist „in Christus" mit „berufen", nicht mit „gelitten" zu verbinden. Teil II, S. 12: Mt 11, 21 lautet hier: „Seit den Tagen Johannes' des Täufers bis jetzt erleidet das Himmelreich Gewalt"; in der Erklärung des Spruches (S. 13) wird dagegen die aktivische Deutung vorgetragen: „das Himmelreich bricht mit Gewalt herein." S. 28: Im Zitat Dan 7, 13 fehlen die Worte „des Himmels". S. 30: Das Wort „muß" in Mt 16, 21 gehört zu allen vier im daß-Satz vorkommenden Zeitwörtern. S. 34 Anm. 1: Nach Mt 26, 63 fragt der Hohepriester Jesus, ob er der Christus sei, „der Sohn Gottes" (nicht: des lebendigen Gottes). S. 74: Im Zitat Mk 13, 3 fehlt der Name des Andreas. S. 101: Mt 8, 11 wird ohne die Worte „im Himmelreich" wiedergegeben. In Lk 22, 29 muß es heißen „mein Vater" (nicht: der Vater).

Hilgertshausen (Obby.). J. Blinzler.

Anaphorae Syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt, cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et latine versae. Vol. I, Fasc. 3, Romae, Pont. Instit. Orient. Stud., 1944 (246—418). 7 $.

Mit diesem 3. Faszikel wurde der 1. Band des Werkes abgeschlossen, mitten in den Wirren des Krieges, und nur durch den Ausfall einiger weniger Hss verrät er die Schwere der Zeit, in der er entstand. Anläßlich eines vorjährigen römischen Aufenthaltes hörte ich, daß auch das Material für einen 2. Band bereit liegt, daß aber die Geldmittel zum Druck fehlen. Gebe Gott, daß nicht die Nöte der Nachkriegszeit ein auf sieben Bände berechnetes Unternehmen zum Stillstand bringen, das nicht nur für die Liturgiewissenschaft, sondern beispielsweise auch für Dogmengeschichte und Philologie fruchtbar zu werden verspricht. Der neue Faszikel enthält drei weitere Anaphoren, zwei unter dem Namen des Dioskorus von Alexandrien (ed. G. de Vries) und eine, welche unter dem Namen des Cyrillus von Jerusalem oder Alexandrien geht (ed. A. Raes). Die am wenigsten problematische dürfte die zweite Dioskorusanaphora sein. Sie trägt diesen Namen, weil das Eröffnungsgebet das des ersten Formulars dieses Namens ist. Auch sonst ist sie stark von anderen Anaphoren abhängig, näherhin von der des Lazarus und der des Johannes Chrysostomus. Diese Anleihen machen ein Drittel des Bestandes aus. Es handelt sich offenbar um eine späte Kompilation, die zudem nur ganz lokale Bedeutung hatte, da nur eine Mingana-Handschrift (563) von 1931 sie bringt. Diese Hs soll größtenteils aus einer solchen von 1681 für Mingana abgeschrieben worden sein. Sie ist im übrigen ein ineditum. — Die problematischste dürfte die Cyrillusanaphora sein, einmal, weil ihr Name zwischen den beiden großen Namensträgern schwankt, dann aber besonders, weil die Textgestaltung bald eine frühere, bald eine spätere Datierung anzuempfehlen scheint. H. Fuchs, Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jōḥannān I. (Münster i. W. 1926), XXXII ff. reihte unser Stück unter die Überschrift: „Sicher aus dem Griechischen übersetzte pseudepigraphische Anaphoren" ein. Tatsächlich versichern zwei der ältesten Hss, Br Mus 290 (add 17128) und 291 (add 14495), daß das Cyrillusformular aus dem Griechischen übersetzt sei. Das würde auf eine sehr frühe Zeit hinweisen. Einer solchen Frühdatierung scheinen nun aber die angedeuteten inneren Schwierigkeiten entgegenzustehen. Jedenfalls gehört aber dieses Stück, schon nach dem Befund der Hss-Überlieferung, dem 1. Jahrtausend an, und ebenso sicher dürfte es pseudepigraphisch sein und damit der Name einigermaßen gleichgültig. — Die erste Dioskorusanaphora hat Fuchs (a. a. O. LVII) als sicher pseudepigraphisches, originalsyrisches Erzeugnis vom Anfang des 2. Jahrtausends charakterisiert. Der Vf. korrigiert in etwa die Begründungen, die Fuchs beibrachte. Er möchte die Abfassung unseres Formulars kurz vor 1000 setzen, jedenfalls nicht viel später, da es im 12. Jh. bereits in mehreren Rezensionen existiert. Sicher ist auch hier der pseudepigraphische Charakter, sicher wohl auch die ursprünglich syrische Abfassung, da auch der Vf. keinen Anhaltspunkt für eine Übersetzung aus dem Griechischen entdecken konnte.

Den ersten Band beschließen Indices; der ausgiebige „Index verborum" umfaßt allein 44 Seiten (367—410). Er ist das Werk des P. Raes S. J., welcher überhaupt der spiritus rector des ganzen Unternehmens ist. Das Material für die Timotheusanaphora hat deren Bearbeiter, A. Rücker, beigesteuert. Es schließen sich ein „Index scripturisticus", Addenda und corrigenda an und das Inhaltsverzeichnis des ersten Bandes, aus welchem wir ersehen, daß nunmehr neun Anaphoren ediert sind: Timotheus von Alexandrien, Severus von Antiochien, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Zwölfapostel I und II, Dioscorus I und II und Cyrillus. Vivant sequentes!

Von den Londoner Hss, die den Editionen zugrunde liegen, sind die meisten aus dem Syrerkloster der ägyptischen Skete gekommen. Soweit ich sehe, hat nur der Engländer unter den Mitarbeitern des 1. Bds., der leider schon heimgegangene Codrington, in seiner Ausgabe der Johannes Chrysostomusanaphora darauf hingewiesen. Man vgl. dazu W. Wright, Catalogue of the Syriac Manuscripts III p. XI ss. Nicht alle Hss, die sich in der reichen Bibliothek des einst offenbar geistig sehr lebendigen Wüstenklosters fanden, sind dort auch geschrieben worden. Das beweist allein schon der add 14 690 (Wright 261) von 1182, der in den bereits vorliegenden Editionen keine unwichtige Rolle spielt. In unserem Fasz. hat de Vries nach ihm die erste Dioskorusanaphora herausgegeben. Die Hs stammt nämlich aus Karṭamîn im Tûr °Abdîn, dem Mönchsgebirge im Syrerland. Aber eine wichtige Hs möchte ich doch für das Syrerkloster im Wüstensand in Anspruch nehmen, add 14 493 (Wright 286), die Grundlage der Raesschen Edition des Cyrillusformulars. Ich mußte mich neulich mit ihr abgeben anläßlich einer noch nicht veröffentlichten Darstellung des Mönchsweihritus im Syrerkloster, der sich auch in ihr findet. In der Ansprache des Abtes werden, wie oft, auch die beiden monophysitischen Patriarchen genannt, diesmal aber der Alexandriner an erster Stelle. Das dürfte wohl eindeutig auf Ägypten weisen, näherhin auf das dortige syrische Zentrum in der Skete. Vielleicht ist auch der in unserem ersten Band mehrfach benützte add 17 128 (Wright 290), der gleichfalls aus der Skete stammt und dort benutzt ward (vgl. Wright a .a. O. I 227) und der von der gleichen Hand herrührt wie eine andere von mir benützte Hs, add 14 517 (Wright 502), am Fundort geschrieben. — Dies als kleine, dankbare Ergänzung. — Die ersten Faszikel habe ich in dieser Zeitschrift 1939, 338 ff. und 1941, 243 ff. besprochen.

Maria Laach. O. Heiming O. S. B

Haggenmüller, Odo, OSB. **Heilige Gottesgeburt.** Ein altsyrischer Traktat über die Taufe (Worte der Wahrheit, 1. Bändchen). Beuroner Kunstverlag 1947, 46 S., 1,10 DM.

P. Haggenmüller hatte 1943 als Dissertation der Phil. Fakultät in Wien den syrischen Text (hauptsächlich nach einer Handschrift von Scharfe, wohl des 12. Jahrhunderts) des Traktats des Moses bar Kepha (903) mit erstmaliger deutscher Übersetzung bearbeitet, aber den Zeitverhältnissen entsprechend konnte er die Arbeit nur in wenigen hektographisch vervielfältigten Exemplaren vorlegen. Es ist daher zu begrüßen, daß er wenigstens zunächst die deutsche Übersetzung in dem vorliegenden Druck für weitere theologisch interessierte Kreise herausgegeben hat.

Wie in den syrischen Liturgiekommentaren überhaupt steht auch hier die symbolische Erklärung im Vordergrunde, doch sind die sachlichen Angaben so reichlich, daß dem Traktat für die Liturgiegeschichte eine besondere Bedeutung zukommt. Der Herausgeber hat sich bemüht,

neben den Erläuterungen, die den Verlauf des Ritus betreffen, auch die zahlreichen Zitate aus den benutzten Väterschriften zu identifizieren, soweit dies möglich war. Einen Sonderritus, die Handauflegung, die der Priester bei der Aussprache der Taufformel vornimmt und die auch sonst in einigen heute noch gebrauchten Texten des syrischen und nestorianischen Taufritus vorgeschrieben ist, begründet Moses bar Kepha damit, daß auch Johannes seine Hand auf das Haupt Jesu gelegt habe; P. H. verweist dafür auf den Diatessaronkommentar Ephrems, der auch in dem Hymnus de Domino nostro et Joanne (ed. Lamy, I. S. 125) dasselbe sagt. Später hat Dionysius bar Salībī in seinem Matt.-komm. (Corp. Script. Christ. Orient., Syr. II, 98, S. 135, Übers. S. 101) das gleiche ausführlich nachzuweisen versucht, obwohl er gestehen muß, daß davon nichts in den Evangelien steht; im übrigen ist diese Eigenart auch in der orientalischen Ikonographie der Jordantaufe ganz geläufig.

Münster. A. Rücker †.

Berg, Karl, Die Werke des hl. Caesarius von Arles als liturgiegeschichtliche Quelle. Birkeneck 1946 (56 S.).

Die gallikanische Liturgie im engeren Sinne, d. h. die im Raum Mittel- und Südgalliens in Übung gewesene Liturgie (vgl. H. Leclercq, Art. Gallicane (Liturgie) DACL VI, 1, 473 ff), ist bisher weder in ihrer Entstehung noch in ihren gottesdienstlichen Formen genügend erforscht und darum auch in ihrer Ganzheit noch nicht dargestellt worden. Wegen auffallender Ähnlichkeiten mit Gebräuchen der Ostkirchen vermuten Mabillon und Gueranger eine Herkunft von den östlichen Liturgien. Probst und Cagin vertreten die Theorie, daß die gallikanische Liturgie die Urform der römischen Liturgie bewahrt und eine unter den Päpsten Damasus, Leo dem Großen oder Gelasius mutmaßlich erfolgte Reform nicht übernommen habe, m. a. W. also altrömischen Ursprungs sei. Thibaut mißt dem im Orient beheimateten Abt Cassian von Marseille entscheidende Bedeutung bei, so daß wir in der gallikanischen Liturgie ursprünglich eine um die Wende zum 5. Jahrhundert in der Provence entstandene Mönchsliturgie vor uns hätten. Wie die Herkunft so sind auch die gottesdienstlichen Formen der gallikanischen Liturgie, besonders für die Zeit vor dem 7. Jahrhundert, noch weithin in Dunkel gehüllt. Hier tritt uns nun der Mann entgegen, der für das gesamte kirchliche Leben Galliens und nicht zuletzt für die Liturgie der gallischen Kirche von großer Wichtigkeit war, Caesarius von Arles (469/70—542).

Karl Berg versucht in seiner 1935 unter dem Titel „Die gallikanische Liturgie nach den Werken des hl. Caesarius von Arles. Eine Untersuchung aller Werke des hl. Caesarius in ihrer Bedeutung als Geschichtsquelle der gallikanischen Liturgie" als Dissertation an der Gregoriana eingereichten und nach dem Erscheinen der beiden ersten Teile der von Morin herausgegebenen Opera omnia S. Caesarii Arelatensis erneut überprüften Arbeit ein Gesamtbild dessen zu bieten, was Caesarius über das weite Gebiet der Liturgie und besonders über die altgallikanische Liturgie sagt. Er untersucht in erster Linie die Sermones des Heiligen, sodann seine Synodal- und Hirtenschreiben, seine dogmatischen Werke, die beiden Klosterregeln, Briefe von ihm und an ihn, sein Testament, die von ihm geleiteten Konzilien und schließlich die bald nach seinem Tode von Schülern verfaßte Vita. Während F. Probst und J. B. Thibaut, die die Werke des Caesarius gleichfalls häufig benutzen, ihre Ausführungen auf die Meßfeier beschränken, untersucht der Verfasser das ganze Gebiet der Liturgie, die Kultstätten, den Kreislauf des Kirchenjahres, die liturgischen Formen und Zeichen, die Opferfeier, die Liturgie der Sakramente und Sakramentalien, das Officium divinum.

Für den vorliegenden Teildruck wurde das Kapitel über die Taufe ausgewählt, das einen guten Einblick in das gallische Katechumenat der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts gewährt. Wenn wir berücksichtigen, daß bei der Abschaffung der gallikanischen Liturgie durch die Frankenherrscher Pipin, Karl den Großen und Ludwig den Frommen zahlreiche liebgewordene Gebräuche und Formeln beibehalten und mit den von Rom übersandten Büchern vereinigt wurden und so die neurömische oder fränkisch-römische Liturgie entstand, deren Bücher vom Frankenreiche wieder nach Rom zurückkamen und die Kraft hatten, dort die bisherigen rein römischen Formen zu verdrängen und von Rom aus wieder als „römische" Liturgie Gemeingut der Großkirche zu werden, dann können wir nur wünschen, daß die Arbeit Karl Bergs baldmöglichst vollständig der Liturgiewissenschaft zugänglich gemacht werden möge.

München. W. Dürig.

Lortz, Joseph, Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta. Trier, Paulinus-Verlag, 1948, 285 S.

Lortz, dessen zweibändiges Werk über die Reformation in Deutschland neu gedruckt wird, hat seit Erscheinen dieses mit Recht viel beachteten Werkes an vielen Orten Deutschlands den Stoff dieses Buches in Vorträgen vor Christen beider Bekenntnisse im Dienste der Una Sancta ausgewertet. Die Not der Christenheit während des zwölfstatt tausendjährigen Reiches hat beide Bekenntnisse für die Una Sancta noch empfänglicher gemacht, so daß Lortz seine Vorträge vor stets wachsenden Gemeinden wiederholen konnte. Vier derartige Vorträge veröffentlicht er nun. Die Form des Vortrages ist um der lebendigen Eindringlichkeit willen beibehalten worden. Wenn auch die ersten beiden Vorträge auf das große Werk des Verfassers zurückgehen, so hat er doch auch an ihnen unermüdlich weitergearbeitet.

Der erste Vortrag untersucht die Frage, wie die Reformation möglich war, und erweist, daß sie eine katholische Angelegenheit im Sinne katholischer Mitverantwortung und Mitschuld ist. Die Reformation ist, wie der zweite Vortrag zeigt, wirklich geworden durch Luther, der in sich einen Katholizismus überwindet, der nicht voll katholisch war, der nicht Voll-Hörer der Bibel ist, sondern ihr eine persönlich bedingte, auswählende Deutung gibt und der seinen Kampf durch eine heute noch nicht überwundene Fehlzeichnung der katholischen Lehre rechtfertigt. Der dritte Vortrag zeichnet die katholische Erneuerung und Selbstverjüngung im 16. Jahrhundert, die um so größer erscheint, je wahrhaftiger „die volle Krankheit, die ganze Zersetzung am Leibe der Kirche" gesehen und zugegeben wird. Nun wendet sich der vierte Vortrag zum letzten, zum wichtigsten Thema: Die Grundanliegen der Reformation und der Katholizismus von heute. Er zeigt unwidersprechlich: Es gibt reformatorische Ur-Anliegen, die katholischerseits bejaht werden. Er zählt nicht weniger als zehn solcher Anliegen auf. Aber auch die wirklichen Gegensätze sind nicht unüberbrückbar schlechthin, ihr starres Gegeneinander ist manchmal durch verwesentlichende Betrachtung aufzulockern. Andere Gegensätze freilich spotten jeder Auflockerung. Dazu gehört vor allem die Bewertung der natürlichen Kräfte im Heilprozeß und die des unfehlbaren Lehramtes; die katholische Bewertung hat, wie L. zeigt, gute schriftgemäße Gründe für sich. Mit Recht erhofft L. von der Verwirklichung der Mündigkeit des Laien, des allgemeinen Priestertums und der Freiheit des Christenmenschen — alles drei dem evangelischen Christen zentrale Anliegen — viel für das gegenseitige Verstehen.

Die Schrift ist außerordentlich zeitgemäß. Weil sie wahrhaftig ist gegenüber der katholischen Kirche, darf sie es auch sein gegenüber der evangelischen. Gründliche Beherrschung des Stoffes der Vergangenheit und Gegenwart, urkatholische Glaubenshaltung, echte Verhaftung an das Evangelium, ein nicht hoch genug zu bewertender Freimut, eine glühende Liebe zur Una Sancta machen das Buch zu einer Fundgrube von Gedanken und Anregungen für Katholiken und Nichtkatholiken: immer wieder macht es

uns bekannt mit neuen Tatsachen, wirft es neues Licht auf bekannte Wahrheit, weist es Wege in die Praxis ökumenischer Haltung. — Besonders wichtig ist die Anregung, wenn es der Gemeinschaftsarbeit katholischer und evangelischer Fachmänner gelänge, den Text der Lutherbibel so zu revidieren, daß er das kirchliche Imprimatur erhalten und so die gemeinsame Übersetzung für alle deutschen Christen werden könnte. — Namen- und Sachregister fehlen, das ausführliche Inhaltsverzeichnis ist dafür nur ein schwacher Ersatz.

Leipzig. Hermann Hoffmann.

Portmann, Dr. Heinrich, **Bischof Graf von Galen spricht.** Ein apostolischer Kampf und sein Widerhall. (Das christliche Deutschland 1933—1945, Dokumente und Zeugnisse. Kath. Reihe, Heft 3) Freiburg, Herder 1946, 112 S., 3,70 DM.

Portmann, Dr. Heinrich, **Der Bischof von Münster.** Das Echo eines Kampfes für Gottesrecht und Menschenrecht. Münster, Aschendorff, 1947, 27.—52. Tausend, 251 S., 11 S. Abb., 5,— DM.

Portmann, Dr. Heinrich, **Dokumente um den Bischof von Münster.** Münster, Aschendorff, 1948, 311 S., 11 S. Abb , 6,— DM.

Portmann, Dr. Heinrich, **Kardinal von Galen.** Ein Gottesmann seiner Zeit. Münster, Aschendorff, 1948, 323 S., 16 S. Abb., brosch. 7,— DM, gbd. 8,— DM.

Bierbaum, Prof. Dr. Max, **Kardinal von Galen,** Bischof von Münster. Münster, Regensberg, 1947, 121 S., 8,60 DM.

Bierbaum, Prof. Dr. Max, **Die letzte Romfahrt des Kardinals von Galen.** Münster, Aschendorff, 1946, 107 S., 2,50 DM.

Wenn die bisherige Literatur über den unvergeßlichen Kardinal von Galen auch zum Teil nur volkstümlichen Charakter trägt, so diene eine Besprechung an dieser Stelle doch dem Ausdruck des ehrfuchtsvollen Dankes und der Hochschätzung, die auch die Wissenschaft diesem Vorkämpfer gegen die Geistesknechtung und Grundsatzfälschung der vergangenen Jahre schuldet. Zudem dürften in den Veröffentlichungen wesentliche Quellen erschlossen sein für eine spätere, kirchengeschichtliche Würdigung der vergangenen Zeit und ihrer Männer.

Portmanns Dokumentensammlung „Bischof Graf von Galen spricht" enthält die wichtigsten Predigten und Äußerungen des Kardinals samt dem Briefwechsel der Staatsstellen im Anschluß an die Predigten des Jahres 1941 über die Enteignung der Klöster und Tötung der Geisteskranken. Dazu kommen Aktenstücke aus dem Propagandaministerium, die sich mit Maßnahmen gegen den Bischof und der beabsichtigten Todesstrafe befassen.

Die kurz darauf erschienene Schrift des gleichen Verfassers „Der Bischof von Münster" bietet dieselben Dokumente, vermehrt um das Material über die Ausweisung zweier Domkapitulare, über ein gefälschtes Hirtenwort des Bischofs u. a. Dazu bringt der Verfasser einen Bericht über die Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, eine allgemeine Einleitung zu den Aktenstücken; vor allem aber bemüht er sich um die Darstellung, welch breite Wirkung die bischöfliche Stellungnahme gehabt hat. Wenn die Zeugnisse dafür notwendigerweise auch manchmal ziemlich zufällig und nicht gerade immer bedeutsam sind, so zeigen sie doch die Breite der Widerstandsbewegung im christlichen Volksteil und haben ihre Bedeutung als Niederschlag der Ereignisse, über die Portmann als wichtiger Zeuge uns berichten kann, weil er sie seit 1938 aus nächster Nähe miterlebt hat.

Die „Dokumente um den Bischof von Münster" sind das Ergebnis glücklicher Funde weiterer Akten, besonders eines Bündels von Mikrokopien aus dem Propagandaministerium. Durch diese und andere Urkunden wird die Bedeutung und Wirkung des münsterschen Kampfes aus der Sicht von Berlin her über das Reich unterstrichen, und die Zeitereignisse und Einstellungen werden glücklich illustriert, so daß auch für die Beurteilung der allgemeinen weltanschaulichen Auseinandersetzungen, Kampfesmethoden und dergl. manches abfällt. Daß in diesem Band auch die Gedächtnisrede des Kölner Kardinals beim Requiem enthalten ist, sei besonders erwähnt.

Die in den angeführten Schriften veröffentlichten Dokumente bieten wesentliche Grundlagen für die Beurteilung des Kardinals von Galen und seines Auftretens gegen den Nationalsozialismus. Was man sonst noch aus seinen Predigten und Hirtenbriefen hinzufügen, was ferner von Äußerungen der Gegenseite noch gefunden werden könnte, wird das Bild nicht wesentlich anders erscheinen lassen. Doch wäre es falsch, nach diesen Dokumenten das gesamte Wirken des Bischofs von Münster zu beurteilen, als wäre er nur der Kämpfer gewesen, ein Fehler, den selbst Portmann nicht ganz vermeidet.

Portmanns letzterschienene Schrift „Kardinal von Galen, ein Gottesmann seiner Zeit", setzt sich zum Ziel, in volkstümlicher Weise ein Lebensbild des verehrten Oberhirten zu zeichnen. Dabei entsteht ein Dokument über einen Faktor der vergangenen Auseinandersetzungen, den man neben allen Akten, Briefen und Reden als nicht gedruckte, aber gelebte Quelle nicht außer acht lassen darf, nämlich die religiöse Persönlichkeit des Kardinals und die in ihr fast greifbar werdende Gnade Gottes, ohne die sein Wirken nicht zu verstehen ist. Nicht nur Partei und Staatspolitik auf der einen Seite und Kirche und echtes Volkstum auf der anderen Seite, dazu die beiderseitigen Ideengehalte haben ja in den vergangenen Jahren im Ringen gestanden, sondern vor allem doch lebendige Menschen als Träger der Gedanken und Werte, so daß es in diesem Ringen ein Vorteil der Kirche war, neben anderen auch im Bischof von Münster einen Vorkämpfer zu haben, der Bekenner sein durfte und zum Martyrium bereit war, aber nie vergessen hat, daß seine Kraft in Gottes Gnade lag. Vielleicht hätte diese Grundlinie bei Portmann noch markanter hervortreten dürfen, wenn er mit vielen Einzelzügen ein Lebens- und Persönlichkeitsbild des Kardinals malt, das angesichts der Schwierigkeit der Aufgabe gegenüber aller etwa möglichen Kritik volle Zustimmung verdient. Abgesehen von kleinen Versehen zeichnet er den Bischof so, wie er denen, die ihn persönlich näher kennen lernen durften, lebendig vor Augen steht, wie sie viele Züge seines Wesens bestätigen und mannigfach belegen könnten.

Im allgemeinen ist es Portmann auch gelungen, nicht in den vielen erwähnenswerten Kleinigkeiten unterzugehen. Ob aber eine stärkere Beschränkung und allseitige Darstellung und auch Wertung der Hauptzüge nicht ein plastischeres Bild ergeben hätte? Um Schatten an der Plastik braucht man hier nicht große Sorge zu haben, überstrahlt sie doch ganz stark das Licht. Auch wäre der Dargestellte wohl der letzte, der Schatten nicht gerne zugeben würde. Die Charakterisierung der weltanschaulichen Gegensätze ist manchmal zu sehr nach der jetzigen Erkenntnis geboten, ohne daß versucht wäre, die damalige Lage klar herauszuarbeiten, was für die Verständlichkeit des Lebensbildes in kommenden Zeiten von Nutzen gewesen wäre, kann man doch schon jetzt seltsamen Verzeichnungen der jüngsten Vergangenheit begegnen. Manchmal ist der Verfasser auch der Gefahr der Schwarz-Weiß-Zeichnung und summarischer Urteile nicht ganz entgangen. Wenn er vielleicht auch in Rücksicht auf die Volkstümlichkeit grundsätzliche Darlegungen vermeidet, so hätte doch in dem Abschnitt „Liturgische Bewegung" diese mit ihrem Anliegen und nicht nur mit ihren Auswüchsen berücksichtigt werden müssen, so hätte ferner in dem Kapitel über „Neuere Theologie" wohl etwas mehr von Theologie stehen dürfen. Wenn der Kardinal auch vor allem ein Mann der seelsorglichen Praxis war, so hat er sich doch mit theologischen Fragen täglich gewissenhaft beschäftigt, hat die Zeitlage und sogar die Psychonomie seiner Gegner zu verstehen gesucht, um in seinem Vorgehen grundsätzlich und sachlich allem gerecht zu werden. Auch in der Methode seines Vorgehens ließ er sich nicht vom Streben nach Popularität und Macht leiten, sondern von seinem Gewissen. Vielleicht wäre trotz der Volkstümlichkeit der Schrift Portmanns ein stärkeres Eingehen

auf den Gesamtgehalt des pastoralen Wirkens Kardinal von Galens möglich gewesen, wie es in seinen Hirtenschreiben, in den Ansprachen auf Seelsorgstagungen und Priesterkonferenzen zum Ausdruck kam und vor allem auf der Diözesansynode, die leider nicht einmal erwähnt wird.

Wenn sich hier in der sachlichen Vertiefung Lücken zeigen, so werden sie allerdings jedem verständlich, der längere Zeit in nächster Nähe des Verewigten leben durfte, dessen gütige und fromme Persönlichkeit den Blick so fesselte, daß das Ganz-Persönliche fast notwendigerweise im Vordergrund steht. Die Erkenntnis dieser Quelle neben den guten Dokumentenveröffentlichungen als seinen Beitrag zur Kirchengeschichte der vergangenen Jahre uns geboten zu haben, ist das bleibende Verdienst von Dr. Portmann.

Das Buch von Bierbaum, „Kardinal v. Galen", beschränkt sich auf die Zeit des bischöflichen Wirkens und stellt dessen Geschehnisse und Inhalte dar, um dann aus einer Überschau über das Leben v. Galens sowohl die Grundkräfte seiner bischöflichen Wirksamkeit als auch seiner Persönlichkeit herauszuarbeiten. So werden Heimat und Herkunft des Kardinals erwähnt, die das Material seines Charakters abgaben, ferner die Zeit des Studiums in Innsbruck, die am stärksten seine theologische Gedankenwelt bestimmt hat, endlich die Kaplans- und Pastorsjahre, die so sehr seiner priesterlichen Gesinnung entsprachen, daß er bis zum Purpur des Kardinals eigentlich immer der „Pastor" geblieben ist.

Man kann dem Verfasser dieser hochstehenden Schrift bezeugen, daß er trotz starker Beschränkung in Umfang und Material alle bedeutenden Tatsachen auswertet, so daß ihm ein Bild gelingt, das die Grundlinien und das Bleibende aus dem Leben des Kardinals hervorhebt und vor allen den gebildeten Leser ansprechen wird. Vielleicht werden allerdings manche, die den Bischof persönlich gekannt und seine Bischofszeit miterlebt haben, ein Zuviel an Abstraktion bedauern, weil die Spannung und Dramatik des Kampfes und der unmittelbare Eindruck der Persönlichkeit nicht recht zur Geltung kommen. Wo etwa letztere geschildert wird, mögen zwar alle Aussagen über sie richtig sein; aber man sucht deren Begründung in dem Bilde des Kardinals selbst und möchte doch etwas mehr ihn selbst sehen und hören.

Bezüglich des dramatischen Abschlusses des Bischofslebens in der Erhöhung zum Kardinalat, der Romreise und des Heimgangs bietet uns Bierbaum die gewünschte Ergänzung selbst in dem Erlebnisbericht „Die letzte Romfahrt des Kardinals von Galen", eine Gelegenheitsschrift im besten Sinne des Wortes, die nicht nur die Ereignisse berichtet, sondern auch auf die notwendigen Zusammenhänge eingeht und durch Schau über das Augenblickliche hinaus zum tieferen Sinn und Gehalt vordringt, so daß sie dem Leser etwas von dem Erlebten mitgibt.

Die Biographie über Kardinal von Galen ist noch nicht geschrieben, wie auch die Geschichte der vergangenen Jahre noch nicht geschrieben werden kann. Bierbaum weist mit Recht darauf hin, daß „wir den Personen und Ereignissen noch zu nahe stehen" (S. 13). Wer aber sich in Zukunft dieser Aufgabe unterziehen wird, muß den erwähnten Verfassern danken, daß sie ihm einerseits das Material nach Urkunden und Persönlichkeitsbild, anderseits ein methodisch gutes Vorbild bereitgestellt haben.

Angelmodde bei Münster. H. Eising.

Schnieber, Hans, Mein Weg zur Kirche. Nürnberg, Sebaldus-Verlag, 1948, 197 S. DM 8.—.

Dieser Bericht eines ehemaligen verheirateten evangel. Pfarrers und nun katholischen Priesters ist keine Autobiographie. Die notwendigen Ansätze, die zu einer solchen hätten führen können, sind mit weiser Zurückhaltung auf das Unentbehrliche beschränkt. Naturgemäß kommt auch Intim-Persönliches zu Wort; es ist aber in erfreulicher Weise in das Allgemeine der Zeitströmungen so eingebettet, daß der gezeichnete Entwicklungsgang paradigmatische Bedeutung gewinnt und zu einem gehaltvollen Beitrag zur Geschichte des Protestantismus in der jüngsten Vergangenheit wird.

Das Buch hat nicht von persönlichen Innenkatastrophen zu berichten. Es bietet sich dar ein sehr langsamer, oft mühsamer und auch notvoller Wachstumsvorgang, der aber nicht eigentlich durch Leid und Tragik geprägt ist. Die Entwerdung aus dem reformatorischen Mutterboden einerseits und das Einwachsen in die katholische Glaubenswelt und Kirche anderseits vollziehen sich mit ungewöhnlicher (obzwar lange Zeit nicht sichtbarer) Konsequenz. „Von weit her zog Deine Gnade ihre Kreise um mich" (Augustin)!

Das Resultat ist nach dem schriftlichen Zeugnis des Verfassers (vgl. auch S. 167 ff) eine völlig ungebrochene, immer noch wachsende Freude am Daheimsein in der sakramentalen Kirche. Daß dieses Gefühl nicht belastet wurde durch eine eigentliche Entfremdung evangelischer Christen, die dem früheren Mitbruder und Pfarrer nahestanden, ist besonders tröstlich.

Es ist psychologisch verständlich, daß jenes Hochgefühl den V. über manche Schönheitsfehler in der neuen Heimat hinwegsehen läßt, wo wir um der Wahrhaftigkeit und des Reiches Gottes willen wesentlich kritischer und differenzierter urteilen würden, z. B. dürfen die richtig herausgearbeiteten Nachteile des Überwiegens der Predigt in den evangel. Gemeinschaften nicht am Problem und Leid vieler katholischer Predigterscheinungen vorbeisehen lassen, wie es S. 87, den sehr vernünftigen Bemerkungen zutrotz, geschieht. Ich hebe dies deshalb hervor, weil auf diese Weise der Dienst, den der V. seiner neuen kirchlichen Heimat tun könnte, zum Teil ausfällt, der Dienst, den der evangelische Christ und Pfarrer aus seiner lebendigen Erfahrung des allgemeinen Priestertums, der Freiheit des Christenmenschen und aus der Fülle seines Bibelbesitzes uns zubringen könnte, zubringen sollte.

Wohlgemerkt: es findet sich nichts von dem unsympathischen Typ der 150prozentigen Konvertiten, deren Fanatismus die Kirche ebenso schädigt, wie er für den Träger erfahrungsgemäß gefährlich ist. Ebenso selbstverständlich fehlt jedes, auch das geringste Moment von Renegatenhaß des V.s gegenüber seiner evangelischen Vergangenheit. Trotz der eben gemachten Einschränkungen realisiert der V. den neuen Typ des Konvertiten, nichts aufzugeben von dem, was ihm bis dahin das Heiligste war, aber zu entdecken, daß dessen ganze Fülle nur in der sakramentalen Kirche zu finden ist.

Elternhaus und Jugend des V.s waren voll a-katholisch, und es fehlten auch nicht etliche der landläufigen horrenden Vorstellungen über die Katholiken (S. 14 f.). Und doch waren die Ansatzpunkte für die kommende Entwicklung, wenn sie einmal in Gang kam, dem V. in seiner kirchlichen Heimat, der ‚altlutherischen' Kirche, mitgegeben. Obzwar diese Gemeinschaft nie über 60 000 Seelen hinauskam (S. 13), wußte sie sich in starkem Glauben und in voller Exklusivität als die alleinige Kirche Jesu, lebte also aus voller dogmatischer Intoleranz, der besten Voraussetzung für jedes echte Zusammenwachsen. Und zweitens stand im Mittelpunkt des Glaubens das Sakrament, die Realpräsenz. Hierauf antwortete die ursprünglich religiöse, näherhin sakramentale Natur des V.s besonders stark. Beides, Begriff der einen Wahrheit, der einen Kirche Jesu, und die Wirklichkeit des Sakraments, sind auch die Leitsterne, in deren Licht in den langen Jahren des Ringens 1917—1943 die sich vielfältig stellenden Fragen der Theologie bewältigt wurden. Der V. hat sich den Weg nicht leicht gemacht. Man muß ihm größte Gewissenhaftigkeit und strikteste Wahrhaftigkeit und ein hohes Maß objektiver Kenntnisse und Leistungen bescheinigen.

Entscheidend für den Umschichtungsprozeß war die Lage innerhalb des Protestantismus, näherhin seine religiöse und kirchliche Unkraft. In einer (rein sachlichen) Schärfe, die sich wohl nur ein aktiver oder früherer evangelischer Christ erlauben darf, zeichnet der V. immer wieder den „unübersehbaren kirchlichen Wirrwarr", sei es in den einzelnen Städten, sei es in den einzelnen Landeskirchen, die immer weiter schreitende dogmatische Erweichung bis in die neueste Zeit (S. 19, 21, 23, 32, 67—74, 155, 165, und zwar auch innerhalb des konfessionell gebundenen Luthertums, 109 f., 129, 150 und 60 [Althaus]; der Fall Heiler und der von ihm Geweihten, die innerhalb der evangelischen Landeskirchen amtieren [113]; die dortige Kennzeichnung wird neuerdings durch Heilers

Buch über Loisy, München 1947, bestätigt), ja in der tapfer oder gar heroisch bekennenden Kirche (S. 145) und dies auch in der altlutherischen Kirche (S. 112). (Aber auch die persönlich sehr ernste Arbeit liberaler Pastoren wird nicht vergessen, S. 45.) Dem entspricht die Zeichnung des praktischen kirchlichen Lebens auf protestantischer Seite, wo die Zahl der am Gottesdienst Teilnehmenden oft genau auf 1 % und bis auf 1/3 % der Seelenzahl zurückgeht (S. 41, 86, 118, 110).

Interessante Mitteilungen aus dem liturgischen Leben im Protestantismus S. 11 (altlutherisches Kommuniongebet, erstaunlich nahe verwandt dem Anima Christi des hl. Ignatius), 31, 82 f. — Trefflich nüchterne Bemerkungen über den Cölibat 35, über kath. Volksliturgie 85, über extra ecclesiam nulla salus S. 173.

Über die unausweichliche theol.-dogmatische Unsicherheit des Protestantismus ist eine treffende Diagnose S. 107 wiedergegeben. Über Una Sancta S. 42, 137 und besonders 94 (nur zu verwirklichen durch Rückkehr zu dem einen Altar). — Manche Mitteilungen aus dem Zeitgeschehen, die für die Erkenntnis der Entwicklung des V.s nichts ausgeben, sind zu breit geraten, z. B. 133—140. — Die Kritik an Luther und seiner Theologie ist nicht immer stichhaltig: Um das von Luther beigefügte ‚sola' in Rom 3, 28 (das sich auch bei Thomas v. Aquin findet) richtig zu sehen, braucht man nur Luthers Bemerkungen darüber in seinem ‚Sendbrief vom Dolmetschen' (Weimar, Ausg. 30, 2, 632 ff.) zu lesen. Daß L., der so unnachgiebig für die Realpräsenz eintrat, daß er dafür den politisch ungewöhnlich belastenden Bruch mit den Zwinglianern auf sich nahm, mit ihr nichts habe anfangen können, ist zum mindesten mißverständlich. — Luthers deutsches Sanctus, das gewaltige ‚Jesaia dem Propheten das geschah' (S. 89) scheint mir unterschätzt. — Sobald der Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher S. festgehalten wird, ist das ‚iustus simul et peccator' katholisch gemäß der Schrift, der Liturgie, der Theologie des hl. Thomas und dem Bewußtsein aller katholischen Heiligen. — Die Kritik an Scheel S. 128 (zu Luthers Primiz) ist mit dessen Ausführungen zu diesem Thema in allen Auflagen seines ‚Luther' schlechterdings unvereinbar.

Münster. Lortz.

Hök, Gösta, Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls. Nach Ursprung und innerem Zusammenhang (Uppsala Universitets Arsskrifts 1942:3). Uppsala A.-B. Lindequistka Bokhandeln, Leipzig, Otto Harrasowitz 1942 (XXXVI, 365 S.).

Das Problem, um welches Ritschls Denken zeitlebens kreist, ist die Religion. Er lehnte den (orthodoxen) Supranaturalismus ab, für welchen Gott jederzeit in Wundern zu jedem Menschen spricht; gleichermaßen den Rationalismus, der auf einer apriorischen Erkenntnis von Gott oder auch auf angeborenen Vernunftideen aufbaut. Der Ort, auf dem Ritschl steht, sind die historischen positiv gegebenen Religionen, und er sieht in jeder einzelnen die jeder Kultur und jedem Milieu angepaßte Offenbarung Gottes (Hök S. 3 ff). Dabei erscheint ihm das Heidentum vermischt und verunreinigt mit Naturvorstellungen, das Judentum mit politischen Vorstellungen durchsetzt. Erst das Christentum ist die absolute Religion: es ist Herrschaft und Selbstbehauptung des Menschen gegenüber der als Ganzes gefaßten Natur und Welt (S. 233 ff). So findet Hök: „Die Religion ist (bei Ritschl) eine von Gottes objektiver und transzendenter Offenbarungsgeschichte ausgehende Wirkung auf das Leben des Menschen, die einerseits dieses verwandelt, andererseits den Menschen zu subjektiver Befriedigung oder Seligkeit führt. Diese Wirkung trifft ebenso die Weltanschauung des Menschen wie seine Selbstbeurteilung und seinen Willen in Kulthandeln und Sittlichkeit" (S. 323). Schon in dieser Doppelheit des Religionsbegriffes liegt, wie Hök feststellt, jenes elliptische Moment, das zusammen mit der theologischen Tradition (von Schleiermacher her) die „elliptische Theologie" Ritschls in ihrer besonderen Art geformt hat: „Aber, so zu sagen, das Christentum ist nicht einer Kreislinie zu vergleichen, welche um einen Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse, welche durch zwei Brennpunkte beherrscht ist" (Ritschl, Rechtf. und Vers. III³ S. 11, bei Hök S. 2).

Diese Elliptik führt nun Hök in breiter Darlegung auf Grund von Ritschls Vorlesungs-Mss. zur Dogmatik, schließlich im Anschluß an Ritschls Hauptwerk „Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung" aus und unterscheidet darin folgende Stufen: 1. Die auf Umwandlung zielende Religion = das Sichselbstwollen im Absoluten oder Beziehung des Zentralwillens auf Gott (S. 77: Vorlesungen von 1853—56). 2. Seligkeit als Ziel der Religion = Befriedigung des menschlichen Bedürfnisses nach Ausgleich der Spannung zwischen innerem Sein und äußerer Lage (in Natur und Welt. Vorlesungen 1860/64, S. 125). 3. In einer neuen Einwirkung der reformatorischen Gedanken (oder Sprachweise) spricht er in seinem Hauptwerk (1870—78) von „Rechtfertigung und Versöhnung", und in diesem Christentum erscheint die Vollendung der Elliptik Ritschls. Das Christentum ist einerseits Rechtfertigung, d. h. Aufhebung von Schuld und Schuldbewußtsein, die ein objektives und subjektives Hindernis der Gottgemeinschaft sind, indem das Mißtrauen gegen Gott schwindet (also Seligkeit); andererseits Umwandlung des Willens in die zustimmende Richtung auf Gott als Resultat der Rechtfertigung, damit Versöhnung (an sich ein areligiöses Moment, das Sittliche; vgl. S. 139, 290 f.). Aus dem historischen Standort Ritschls folgt ein weiteres: Der eigentliche Träger der geschichtlichen Entwicklung ist die religiöse Gemeinschaft, die sich in Kultus und Dogma ausspricht; der Religionsstifter, wie z. B. auch Jesus, ist nur das erste, wenn auch vorbildliche Exemplar einer neuen Art von Religion (S. 22). Wenn aber der Hegelianismus diese Entwicklung immer wieder aus den Tiefen des objektiven Geistes aufbrechen läßt, so sieht Ritschl klarer: Auf jeder Stufe erscheint ein Neues, das aus dem Früheren sich nicht erklären läßt; dieses „Besondere" setzt nach ihm stets ein neues Eingreifen Gottes voraus. Dieses nennt R. Offenbarung, und so wohnt Gott jeder einzelnen Stufe der Religionsentwicklung inne und ist gleichwohl ihr transzendent. Es ergibt sich schließlich: Theologie führt nur das eine der drei Momente der Religion, das theoretische, in seinem Inhalt auf allgemeine Gesetze des Denkens und die bekannte Wirklichkeit zurück, sie ist die wissenschaftliche, d. h. logisch geordnete, Darstellung des Gemeinschaftslebens, da dieses das Dogma oder den Lehrsatz nicht entbehren kann. Ihr Verhältnis zur Philosophie ist teils immanent: Religiöse Vorstellungen werden auf eine christliche Philosophie, d. h. leitende christliche Gedanken, zurückgeführt; teils transzendent: das Christentum wird in seiner Gesamtheit als der notwendige Gedanke für den nachgewiesen, welcher die Möglichkeit eines Erkennens ohne Widerspruch denken will (S. 358).

Hier erscheinen bei Ritschl starke philosophische Einflüsse aus dem Denken der Zeit: Kant in der „Kritik der Urteilskraft", vor allem aber Trendelenburg, dessen teleologischer Gottesbeweis organisch in die Dogmatik eingebaut wird. Aus Herrmann und Kaftan übernimmt er den Ausdruck Werturteil, indem das religiöse Erkennen sich auf das Verhältnis der von Gott verbürgten und von den Menschen erstrebten Seligkeit richtet (S. 348, 350). Im Ganzen aber — und das ist das Kennzeichnende und Grundsätzliche bei Ritschl — ist Theologie Auseinandersetzung mit dem Weltbewußtsein der Zeit oder der Philosophie; wie denn Religion als solche die Auseinandersetzung oder Selbstbehauptung des Menschen in der umgebenden Welt darstellt (S. 345 ff.).

Wir sehen in der Theologie Ritschls einen echten Sprossen der Romantik, den ersten zagen Schritt in das Historische. Es ist der neue Geist, den Schleiermacher in die protestantische Theologie gebracht hat; den Hegel insoweit vollendet, als er das Christentum wie jede Religion historisierte und zum Ausdruck des „Weltgeistes" machte. So wird das Christentum und die Religion überhaupt trotz allen religiösen und christlichen Ernstes auch bei Ritschl eine Natur- oder Kulturerscheinung innerhalb der menschlichen Entwicklung. Alle christlichen Begriffe, welche Ritschl verwendet, werden ihres spez. christlichen Charakters entkleidet. Seine Theologie wird zu einer Spekulation über Gedanken und Begriffe, welche das wirkliche historische Christentum einmal formuliert hat, und er erzielt nur das Ergebnis, daß sie alle in ein allgemein menschliches Begriffssystem umgesetzt werden. Kierkegaard hat schon recht, wenn er mit dem Ingrimm seiner genuin christlichen Erfahrung sich gegen Hegel zur Wehr setzte, was auch Ritschl traf, und die „dialektische Theologie" wandte sich mit gleicher Schärfe

gegen diese Kulturisierung und Verbürgerlichung des echten Christentums. Die „liberale Theologie" ist die legitime Fortsetzung von Ritschls System; der Modernismus der katholische Ableger. Wenn wir aber schon einmal den entscheidenden Schritt in das Historische tun, d. h. in die Tiefen des Lebens, wo über Sein und Schicksal im Stehen des Menschen vor Gott gerungen wird, dann darf der Christus des heri, hodie et in saecula nichts von seiner Einzigkeit einbüßen, Jesus Christus ist nicht bloß Urbild und Vorbild des Gotteserlebnisses, sondern einfach unsere „religiöse Wirklichkeit", von der das „neue Geschlecht", das tertium genus seinen Ausgang und seine Vollendung nimmt. Insofern ist er nicht eine schlichte Erscheinung in der Menschengeschichte wie andere, sondern einfachhin Mittelpunkt des Geschehens, auf den alle Einzelnen sich zu beziehen haben, der auch die Entwicklungen der großen Geschichte in seiner Hand behält. Das und nichts anderes ist der Sinn der biblischen Urkunden.

Es konnte nicht im Sinne von Gösta Hök liegen, die Entwicklung von Ritschls System bis zur Gegenwart zu verfolgen. Ihm lag an der exakten Darlegung von Ritschls Gedankengängen, und dies ist ihm bei seiner ausgebreiteten Kenntnis der einschlägigen Werke Ritschls und der gewaltigen, an diese anschließenden Literatur sehr gut gelungen. Er arbeitet mit einer fast erdrückenden Fülle von Belegen aus den handschriftlichen Vorlesungen Ritschls und dem Hauptwerk (sie kommen in den Anm. sehr breit zum Zitat); er berücksichtigt dabei zugleich die Verbindungslinien und Gegensätze zur zeitgenössischen protestantischen Theologie in ebenso breiter Ausführung, von Schleiermacher, Vatke und Schwarz zu Bruno Baur, Feuerbach, Gaß, Kaftan und Herrmann, zu Trendelenburg und Lotze. So scheint uns Höks Buch grundlegend zu sein für die Geschichte der prot. Theologie auf der Höhe des 19. Jahrhunderts. Die Übersetzung aus dem Schwedischen besorgte der Lektor des Deutschen Alfred Wolf. Sie ist gut gelungen.

Regensburg. Jos. Engert.

Nink, Caspar, **Philosophische Gotteslehre.** München und Kempten, Kösel-Verlag, 1948, 268 S., DM 9.—.

Der Verfasser ist bereits aus früheren Werken als scharfsinniger Denker und Systematiker von hohem Rang bekannt. Neuscholastiker strengster Richtung, ist er auf die bekannten Positionen nicht völlig festgelegt, er will keine bloße Erneuerung der antiken Ontologie, sondern vordringen in ihren letzten Sinn durch Tieferlegung ihrer Fundamente in Auswertung der in der Neuzeit gestellten Fragen (22). Dieser Tieferlegung ist der erste Teil der Arbeit gewidmet. Aus ihm ergibt sich völlig organisch die Lehre von den Gottesbeweisen, die Lehre vom Wesen Gottes und die Lehre von Gott und Welt. „Philosophische Gotteslehre ist ohne Erhellung des Seinsbegriffs nicht möglich. Man muß das Seiende durchanalysieren und seinen inneren Aufbau herausstellen" (27). Nink stößt hier auf die logisch vorgeordneten Gründe des Seins: Wesenheit, Individualität, bestimmte Individualität und die logisch nachgeordnete Existenz (29). „Unabhängig von und vorgängig zu unserem Denken ist das Seiende als solches und darum jedes Seiende eine Einheit, die notwendig eine Mehrheit oder Vielheit innerer Gründe enthält, die — bei Gott innerlich notwendig, beim kontingent Seienden aber nur tatsächlicherweise — identisch sind" (30). Nink kommt so zu einer Vertiefung des Identitätsbegriffes und gewinnt zugleich eine grundsätzliche Abwehr gegen den Begriffsrealismus. „Die Unvereinbarkeit mit dem contradictorium ist das erste und ursprünglichste proprium entis, die erste und ursprünglichste aus dem Seienden logisch folgende, sich ergebende Eigentümlichkeit" (32). „Darin spricht sich schon der logische Charakter des Seienden, ein Grund-Folge-Verhältnis aus" (32 a 1). „Jedes Seiende ist nicht bloß eine Vieleinheit, sondern in seiner Vieleinheit auch zugleich eine Ursprungs- und Begründungseinheit" (34). „Aus dem Wesen der Sache ergibt sich die Fähigkeit zu existieren. Wesen, Sinnhaftigkeit und innere Möglichkeit verhalten sich also wie Grund . . . und Folge." (35) „Das den Dingen immanente Eidos ist ferner der tiefste innere Grund der Fähigkeit, (aktiv) zu wirken und (passiv) zu leiden" (35). Der Satz des Grundes besagt: omne ens est verum (36), und zweitens: Jedes Seiende hat seinen Grund, warum es ist und so ist (37). Die Unvereinbarkeit des Daseienden mit der Nichtexistenz ist eine logische Folge und muß in etwas gründen. „Alle Intelligibilität ist Intelligibilität eines Seienden. Jedes logische Apriori ein ontologisches Apriori, jeder logische Grund ein ontologischer Grund" (38). „Der Kausalsatz ist ein Spezialfall des allgemeinen Satzes: Keine bloß tatsächliche, nicht innerlich notwendige Identität von Seinskonstitutionsgründen kann aus sich sein" (43). Sie verlangt und hat eine Ursache, die sie bewirkt. „Das Dasein ist für das Seiende (erste) Vollendung und Vollkommenheit" (46). Auch die Wert- und Zielbestimmtheit folgt logisch aus der Wesenheit und ist absolut unzertrennlich mit ihr verbunden (47). Omne ens est bonum. „Ein plus an Wertgehalt, das sich mit dem Telosbegriff nicht mehr und nicht voll erfassen ließe, ist deshalb unmöglich, weil das Seiende in allen an ihm unterscheidbaren Rücksichten auf den Akt als sein immanentes Ziel ausgerichtet ist" (61). Es gilt auch das Prinzip der Zielsicherheit: Ein Naturstreben kann nicht umsonst sein.

Auf diese ontologische Grundlage bauen sich die Gottesbeweise auf. Die Methode ist weder deduktiv noch induktiv. Die Metaphysik zieht Folgerungen, die in den innerlich notwendigen Sachverhalten des Erfahrenen oder des auf Grund der Erfahrungen Erschlossenen begründet sind (70). Entwickelt werden 1. der Kontingenzbeweis, 2. der Beweis aus der Endlichkeit der Dinge, die ursprünglich darin besteht, daß ihre konstitutiven Wesensbestandteile nicht innerlich notwendig, sondern nur tatsächlich identisch sind (83). Der 3. Beweis führt aus der logischen Ordnung zu Gott als ihrem Grunde. Es folgt 4. der henologische, 5. der Beweis aus der Bewegung, 6. der teleologische. Der 7. Beweis, der aus dem Glücksstreben geführt wird, biegt in den zweiten zurück. Im 8. Beweis, dem moralischen, sind die Grundgedanken und wichtigsten Resultate der anderen Gottesbeweise vorausgesetzt. Der ontologische Beweis erfährt eine scharfsinnige Untersuchung und wird in der Formulierung von Duns Scotus und Leibnitz nicht abgelehnt. In der Führung der Gottesbeweise geht der Verfasser mehrfach eigene Wege. Hervorragend ist der Abschnitt über Wesen und Ursprung der naturhaften Gotteserkenntnis, wenn auch die Fragen nicht bis in ihre Tiefen verfolgt werden. Nach dem Verfasser kann ihre Bedeutung und Urkraft und ihr Urrecht nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die Ausführungen über Sein, Ziel und Grenzen der rationalen Gotteserkenntnis, die das Thema dieses Buches ist, sind klug und sachlich.

„Die ersten Prinzipien des Seins und Denkens bilden das innere Gesetz der Gotteslehre, die sie bis in ihre höchsten Sätze hinauf bestimmen. So erscheinen die einzelnen Gottesbeweise — als Entfaltung eines Grundgedankens" (23). Durch die vertiefte Fassung des Seinsbegriffs ist die Metaphysik auch imstande, die Lehre vom Wesen Gottes und die Lehre von Gott und Welt klar und systematisch zu entwickeln. „Der Aufbau der Gotteslehre verliert alle Zufälligkeit und folgt strenger Methode" (23). Es ist unnötig zu

sagen, daß der Verfasser seine Aufgabe mit großem Scharfsinn durchführt. Die Gedanken sind reich und tief. Auch bei schwierigen Fragen gelingen ihm glückliche Formulierungen. Aber es melden sich auch Bedenken. So ist der Begriff der Freiheit nicht genügend geklärt, zwischen Freiheit des Seins und der Wahlfreiheit nicht unterschieden. Von einem Innerlich-Genötigtsein Gottes (207) kann man kaum sprechen. Wenig glücklich scheint es mir, die Grundsätze der aristotelischen Teleologie auf die Lehre vom göttlichen Sein und Wirken in so weitgehender Weise auszuwerten. Daß echte Liebe eine Hingabe vom Ich zum Du ist, erkennt schon die natürliche Vernunft. Die Offenbarung spricht von der Liebe des Vaters zum Sohne, des Sohnes zum Vater und von der göttlichen Agape, die sie als unmotivierte darstellt. Die Metaphysik weiß, so befürchte ich, zuviel von Gott. Besser ist es, ihre Grenzen zu sehen und immer zu beachten, daß sie im Übergange steht.

Zur ontologischen Grundlegung möchte ich sagen, daß der Verfasser trotz der geistvollen Bestimmung der Identität dem Begriffsrealismus nicht entgangen ist. Die Ableitung des Kontingenzsatzes aus dem Widerspruchsatz ist, wie mir scheint, nicht gelungen. Der Ratiosatz kann zwar zu der Erkenntnis führen, daß das endliche Sein eines Daseinsgrundes bedarf, um in seinem Dasein intelligibel zu sein, nicht aber, daß es auch in dieser Hinsicht intelligibel i s t und diesen Daseinsgrund h a t. Gewiß ist dem Verfasser recht zu geben, daß das Seiende sich in der Analyse in gewisser Hinsicht als intelligibel erweist, denn die Analyse des Seins zeigt, daß jedes Seiende ein Eines ist und identisch, individuell, meßbar durch die Zahl eins, daß die Identität die ontische Grundlage ist für den Satz des Widerspruches. Aber trotz der Bedeutung dieser Intelligibilität ist sie doch noch weit entfernt von der Sinnhaftigkeit, die der Satz: omne ens est verum, behauptet, und kann die Absurdität des Seienden nicht widerlegen, die heute so laut verkündet wird. Der Satz: omne ens est verum, ist ein metaphysischer, nicht rein ontologischer Satz, der die totale Sinnhaftigkeit des Seienden und seine metaphysische Sinntiefe behauptet, daher von der Hochscholastik nicht als Axiom aufgefaßt, sondern aus der Erkenntnis: Gottes Sein ist infinite verum, abgeleitet wurde. Endlich Seiendes ist ein ens verum, weil es ein analogatum des ens infinite verum ist. Aus dieser Erkenntnis kann der Kontingenzsatz gefolgert werden. Den Wert des Seienden hat die Hochscholastik unter dem Eindruck der neuentdeckten aristotelischen Teleologie ähnlich wie der Verfasser aus der Struktur des Seienden deduziert, aber zugleich immer die metaphysische Begründung in der göttlichen Wertfülle gesehen. Der animus, der abstrahierende, das Sein analysierende, systematisierende und reflektierende Verstand, lebte im Hochmittelalter noch in der innigsten ehelichen Gemeinschaft (Paul Claudel) mit der anima, der Quelle jedes freien personalen, transzendierenden, also jedes metaphysischen Denkens. Als animus in der Neuzeit die Ehe gelöst hatte und alles selbst machen wollte, landete er konsequent bei der Sinnlosigkeit des Seienden. In einer Hinsicht können wir nicht zurück. Animus ist sehr kritisch geworden, und das ist ein Gewinn. Aber die Ehe zwischen ihm und der anima muß wieder geschlossen werden.

Das kann m. E. nur geschehen, wenn animus sich auf die rein ontologischen Untersuchungen beschränkt, in allen metaphysischen Fragen aber der anima lauscht und seine Aufgabe darin sieht, das zu formulieren und in ein System zu bringen, was anima sagt, und die Logik ihres transzendierenden Denkens aufzuzeigen. Anima denkt konkret, sie antwortet in ihrem Denken ausdrücklich oder implicite immer auf einen konkreten Anruf des göttlichen Du. Die Gotteserkenntnis ist eine personale Aufgabe. Darum scheint es unmöglich, daß sie durch eine rein ontologische Analyse am Daseienden gelöst wird, die an s i c h ebensowenig einer personalen Hingabe bedarf, wie das mathematische Denken. Es wäre falsch zu meinen, daß der Verfasser die Bedeutung der anima nicht sähe. Er findet Worte höchster Anerkennung für sie. Sein Werk ist nicht nur scharfsinnig und geistvoll, es ist auch in hohem Maße ehrfürchtig geschrieben, aber anima erhält nicht immer da das Wort, wo nur sie Wesentliches zu sagen vermag.

Paderborn. B e r n h a r d R o s e n m ö l l e r.

Thomas von Aquin, In librum Boethii de Trinitate quaestiones quinta et sexta. Nach dem Autograph des Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung herausgegeben von Paul **Wyser** O. P., Professor an der Universität Freiburg in der Schweiz. Fribourg, Société philosophique, Louvain, Editions E. Nauwelaerts, 1948, 80 S., 6 Fr.

Für das inhaltliche und historische Verständnis des Schrifttums und der Lehre des hl. Thomas ist es von großem Nutzen, daß in neuester Zeit auch seine kleineren Schriften, seine Opuscula, zum Gegenstand der Untersuchung und wenigstens teilweise auch von Editionen gemacht werden. Ich erinnere bloß an die zahlreichen Ausgaben, Übersetzungen und Auslegungen von De ente et essentia, an P. L. W. Keelers Edition von De unitate intellectus, an die Ausgaben und Erklärungen von De regimine principum, an P. J. F. Rossis Edition der Expositio Salutationis Angelicae u. a. Auf die Bedeutung der thomistischen Expositio super librum Boethii de Trinitate hat besonders P. M. D. Chenu O. P. in seiner grundlegenden Untersuchung: La théologie comme science au XIIIe siècle, 2. éd., Paris 1943, aufmerksam gemacht. Ich habe in meinem Buche: Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift: In Boethium de Trinitate (Freiburg [Schweiz] 1948) die beiden ersten Quaestionen dieses Opusculums einer ausführlichen historisch-systematischen Untersuchung unterzogen. Die beiden letzten Quaestionen (V und VI) bieten die Wissenschaftstheorie des hl. Thomas in ihrer ausführlichsten und tiefsten Form dar. Ich habe aus meiner Kenntnis der gedruckten und ungedruckten Wissenschaftslehren des 13. Jahrhunderts den Eindruck gewonnen, daß diese Quaestionen überhaupt die tiefgründigste Darstellung der Wissenschaftslehre der Hochscholastik sind, wenn auch das ungedruckte Werk De ortu et divisione philosophiae des Robert Kilwardby ungleich stoffreicher und ausgedehnter ist und alle Wissenschaftsgebiete (die Theologie ausgenommen) bearbeitet.

Es ist daher sehr zu begrüßen, daß P. Paul Wyser, der sich schon durch sein Buch: Die Theologie als Wissenschaft (Salzburg 1938) als einen gründlichen Kenner der Wissenschaftslehre des Aquinaten gezeigt hat, von den wissenschaftstheoretischen Quaestionen der Schrift In Boethium de Trinitate eine mit einer Einleitung versehene kritische Ausgabe auf Grund des Autographs veranstaltet hat. Damit ist den weiteren Untersuchungen über die Wissenschaftslehre des hl. Thomas im Anschluß an dieses Opusculum, die ich in Fortsetzung meines oben genannten Werkes in Angriff genommen habe, eine sichere Textunterlage gegeben.

In der E i n l e i t u n g S. 3—22 handelt P. W. über die literarische Eigenart des Kommentars, der, ähnlich wie der thomistische Sentenzenkommentar, mit einer kurzen Literalexegese eingehende selbständige Quaestionen verbindet, über Aufbau und Inhalt der Quaestiones I—IV, über die wissenschaftstheoretischen Quaestionen, welche die bedeutendste Darstellung der drei aristotelischen Abstraktionsgrade als der Grundlage der Einteilung der theoretischen Wissenschaft (Naturphilosophie, Mathematik und Metaphysik) und der Methode dieser Wissenschaften bieten, über die Datierung des Opusculums und über die Edition selbst. Was die C h r o n o l o g i e betrifft, so hat der deutsche Dominikaner Johannes von Lichtenberg in seinen vor 1307 entstandenen Quaestiones disputatae die Schrift In Boethium de Trinitate an den Schluß (in fine) der literarischen Tätigkeit des hl. Thomas gesetzt. (Vgl. A. L a n d g r a f, Johannes von Lichtenberg und seine Quaestiones disputatae. Zeitschrift für kath. Theologie 46 [1922] 512—555. speziell S. 541.) Ich habe früher auch die letzten Lebensjahre des Aquinaten als die wahrscheinliche Abfassungszeit angesehen. In der zweiten Auflage meines Buches über die Werke des hl. Thomas habe ich die Datierung Mandonnets (1257—1258) übernommen. Der Grund hierfür war, weil in diesem Opusculum noch Aristoteles als Verfasser des Liber de causis erscheint, was nach 1268 unmöglich ist. Das entscheidende Argument für die Feststellung des terminus ad quem hat P. Chenu dadurch erbracht, daß er eine Benutzung dieses Opusculums in dem um 1260 geschriebenen Sentenzenkommentar des Freundes und Schülers des hl. Thomas, des Kardinals Hannibaldus de Hannibaldis O. P., nachweisen konnte. Nach P. Wyser (S. 18) muß diese Thomasschrift mit praktischer Gewißheit in die Jahre 1255—1259, also in die zweite Hälfte des ersten Pariser Aufenthaltes, verlegt werden.

Die von P. Wyser veranstaltete Ausgabe der QQ. V und VI De Trinitate ist die Edition des Autographs, das im Cod. Vat. lat. 9850 zusammen mit den Autographen etwa der Hälfte der Summa

contra Gentiles und eines Teiles des Isaiaskommentars (cc. 34—50) des hl. Thomas von Aquin erhalten ist. Ein Autographblatt von de Trinitate ist im Cod. 3997 der Biblioteca Casanatense enthalten. Das Autograph von In Boethium de Trinitate erstreckt sich von qu. 3 a. 2 (versus finem) bis zum Schluß. Eine Separatausgabe dieses Opusculums zusammen mit dem Isaiaskommentar hat 1880 P. A. Uccelli veranstaltet und dabei zum erstenmal das Autograph benützt und auch andere vatikanische Handschriften herangezogen. Doch Uccelli war, wie die zahlreichen Unkorrektheiten bezeugen, hier wie auch in seiner Ausgabe der Summa contra Gentiles den großen Schwierigkeiten, welche die „littera inintelligibilis" des hl. Thomas bereitet, nicht gewachsen. P. Wyser konnte sich bei seiner Edition dieser beiden Quaestionen der Mithilfe seines Ordensgenossen und Schweizer Landsmannes P. Thomas Käppeli, des ausgezeichneten Kenners der Thomashandschriften und Präsidenten des Istituto storico Domenicano in Rom, erfreuen.

Die Edition selbst ist mit der denkbar größten Sorgfalt und Genauigkeit angefertigt und gibt ein getreues Bild des Textes, wie ihn der hl. Thomas gewollt hat. Vielleicht wäre es vorteilhaft, wenn die verschiedenen, teilweise auch größeren Streichungen, die der hl. Thomas vorgenommen hat, im Apparat berücksichtigt worden wären, da dadurch ein Einblick in die Genesis dieser Thomasschrift gewährt würde. Ein besonderes Gewicht hat der Editor auf die Verifizierung sämtlicher Zitate, von denen die größere Zahl aus Aristoteles stammen, gelegt. Er bringt die Zitate im Original und nach den besten zur Verfügung stehenden Ausgaben. Vom Didascalicon des Hugo von St. Viktor, das nach Migne zitiert wird, steht eine neue kritische Ausgabe zur Verfügung (Hugonis de Sancto Victore Didascalicon. De Studio Legendi. A Critical Text . . . by Charles Henry Buttimer, Washington 1939). Mit diesen Zitatennachweisen verbindet P. Wyser auch wertvolle historische Exkurse.

Auf S. 44 A. 2 ist ausführlich über die Stellungnahme des hl. Thomas zur Lehre des Averroes von den einfachen und zusammengesetzten inneren Ursachen der körperlichen Dinge gehandelt. In einer überaus inhaltsvollen Anmerkung S. 70 A. 4 bringt P. Wyser das Textmaterial zur arabischen Glückseligkeitslehre (Alfarabi, Avicenna, Algazel, Avempace), wobei die einschlägige Literatur verwertet ist. Ein Quellen- und Autorenregister beschließen diese für die historische Thomasforschung sehr wertvolle Untersuchung und Edition.

Eichstätt. Martin Grabmann †

Ramirez, J. M., O. P., De hominis beatitudine tractatus theologicus. T. I, continens prolegomena tria et primum totius operis librum: De hominis beatitudine in communi. (Biblioteca de Teólogos Españoles dirigida por los Dominicos de las provincias de España, vol. 8.) Salmanticae (Apartado 17) 1942 (XX, 435 S. gr. 8°). T. II, continens librum secundum: De essentia metaphysica beatitudinis objectivae. [Biblioteca de Teólogos Españoles dirigida por los Dominicos de las provincias de España, vol. 10.] Matriti 1943 (IX, 347 S. gr. 8°), 80 pes.

Die beiden Bände von J. M. Ramirez bilden einen vielversprechenden Eingang zu einer ausgedehnten Erklärung der secunda pars der Summa des h. Thomas.

Die Einleitung in die Moraltheologie, die nicht weniger als 89 Seiten im ersten Bande in Anspruch nimmt, dürfte jeden Moraltheologen, überhaupt jeden Theologen interessieren. R. sieht die Notwendigkeit einer eingehenden Einführung in die Moraltheologie begründet in der geschichtlichen Entwicklung, die gerade die Auffassung vom Wesen der Moraltheologie durchgemacht hat.

R. unterscheidet drei verschiedene Entwicklungsphasen. In der ersten, die von den alten Theologen bis ins Ende des 16. Jahrh. reicht, war man sich klar, daß die gesamte Theologie als Offenbarungswissenschaft sich nicht wie die Philosophie in spezifisch verschiedene Wissensgebiete aufteilt, sondern eine ist, welcher darum auch nur eine einzige Einleitung gebührt. Auch die Summae confessariorum wollten keine von andern theol. Fächern spezifisch verschiedene Wissenschaft darstellen, sondern nur in verkürztem Verfahren einen Auszug aus dem Stoff der großen Theologie entsprechend ihrem eigenen Zwecke bieten. Sie betrachteten ebenso die aus dem kirchlichen Rechtsbuch genommenen Daten als durchaus zum Stoff des eigentlichen theologischen Wissens gehörig. Ramirez verweist auf die „Summa de poenitentia" des hl. Raimund von Peñaforte, auf die Summa des Franziskaners Monaldinus, auf die des h. Antonin, die Summula Cajetani u. a.

Gegen Ende des 16. Jahrh. beginnt bereits die einschneidende Unterscheidung zwischen Moral und Dogmatik (zweite Phase). Gewiß hatten bereits die Alten mit der aristotelischen Terminologie das Spekulative und Praktische in der Theologie unterschieden. Doch sprachen sie noch nicht substantivistisch von der spekulativen Theologie im Unterschied von der praktischen. G. Vazquez dagegen lehrt bereits, daß die Moraltheologie ein von der dogmatischen spezifisch verschiedener Habitus sei, eine Auffassung, die nicht nur von den Thomisten González de Albelda und Johannes a St. Thoma verworfen wurde, sondern auch in dem Ordensmitbruder von Vazquez, in Suarez, einen entschiedenen Gegner fand. Trotz Vazquez wurde die Einheit der Theologie doch durch das ganze 17. Jahrh. hindurch noch gewahrt, wenigstens theoretisch, wenngleich praktisch von den Kasuisten eine Trennung in zwei Teile in übertriebener Form unterstützt wurde.

Gegen Mitte des 18. Jahrh. (dritte Phase) wird zugleich mit der Abwendung von der scholastischen Methode die Unterscheidung zwischen Dogma und Moral endgültig zum Riß der Einheit in der Theologie überhaupt. Zunächst war diese Trennung nur eine begriffliche Unklarheit im Gebrauch des Wortes „spezifisch", so bei J. Gautier († 1755) und H. Kilber († 1783). Doch wurde mit der Spezialisierung der einzelnen Fächer die Trennung vollendet, so daß man nicht nur die Moral von der Dogmatik als spezifisch verschiedenes Fach trennte, sondern auch in derselben Weise die Mystik von der Moral und Dogmatik usw.

R. dagegen ergreift das Wort für die eine theologische Wissenschaft, die sich dem Stoffbereich nach und namentlich aus didaktischen Gründen in verschiedene Fächer, nicht aber in verschiedene Spezies aufteilt. Er weiß für seine Ansicht bedeutende Theologen aus allen Geistesrichtungen namhaft zu machen. Bei der spezifischen Einheit vom Gesichtspunkte der Wissenschaft weiß R. natürlich sehr gut, die Moraltheologie von der Dogmatik zu unterscheiden, wie seine Darlegungen über das Objekt der Moraltheologie beweisen.

Erfeulich ist es zu lesen, daß Casuistik, Aszetik und Mystik zur einen Moraltheologie gehören. Der Unterschied ist, wie R. ausführt (Bd. I, S. 58, Nr. 85) ein rein modaler, insofern die Casuistik mehr den Anfänger im religiösen Leben im Auge hat, dem es um ein Wissen um die Grenzen des Erlaubten zu tun ist, während die Aszetik den Vorgeschrittenen, und die Mystik den Vollkommenen zu leiten beabsichtigt. Sofern die Casuistik sich mit dem individuell Konkreten befaßt, fällt sie unter den Bereich der christlichen Klugheit (Bd. I, S. 81, Nr. 147).

Nach einer kurzen, treffenden Einteilung der Moraltheologie im Sinne des h. Thomas, den R. nicht einfach nachspricht, sondern mit eigenen Argumenten begründet, folgt im ersten Band der Kommentar zur ersten Quaestio der Prima-Secundae (S. 90—400). Es wird hier die Glückseligkeit des Menschen im allgemeinen behandelt, d. h. das letzte Ziel des sittlichen Handelns unter allgemeinen Gesichtspunkten: die Existenz eines letzten Zieles im menschlichen (sowohl natürlichen wie übernatürlichen) Streben (bis S. 313); dessen Einheit sowohl bezüglich des einzelnen Menschen wie aller Menschen im gesamten (bis S. 380). Schließlich wird von dem Verhältnis der anderen Geschöpfe zu diesem letzten Ziel gesprochen (bis S. 398). Zusammenfassend wird noch eine Gesamtschau von Gott her geboten: Alles, was Gott nach außen hin wirkt, geschieht um der Erwählten oder Prädestinierten willen und zuletzt zum übernatürlichen Preise Gottes (bis S. 400).

Der zweite Band bespricht im Anschluß an die zweite Quaestio der Prima-Secundae den Inhalt der Glückseligkeit unter dem Gesichtspunkt ihres metaphysischen Wesensgrundes. Es wird einzeln alles ausgeschlossen, worin die Glückseligkeit des Menschen nicht bestehen kann (bis S. 255), und anschließend positiv der Inhalt bestimmt, der die Glückseligkeit des Menschen ausmacht (bis S. 309). Bemerkenswert sind hier besonders die Ausführungen über das Verhältnis der natürlichen zur übernatürlichen Glückseligkeit. Drei weitere Bände über

die Glückseligkeit des Menschen sind noch in Aussicht gestellt (Bd. II, S. 27, Nr. 27): Der subjektive Teil der Glückseligkeit ihrem metaphysischen Wesensgrund nach (Bd. III), die physische Wesenheit der Glückseligkeit, inhaltlich und subjektiv (Bd. IV), die Wirkursache der menschlichen Glückseligkeit (Bd. V).

Das vorliegende Werk ist zuallererst eine Erklärung zum Text des hl. Thomas. Ramirez kennt alle in Frage kommenden Kommentatoren des hl. Thomas. Er zitiert ihre Ansichten, geht aber doch über sie hinweg, wo er auf Grund historischer Erkenntnisse und aus Textvergleichung eine andere Auslegung für gut hält. So lehnt er z. B. die Einteilung der Quaestionen 2—5, wie sie Köllin und die Salmantizenser geboten haben, ab, aus der Erkenntnis, daß Thomas sich hier an sein philosophisches Vorbild, Aristoteles, anlehnt (vgl. Bd. I, S. 100 f.). Auch die Gruppierung der Artikel der ersten Quaestio (Bd. I, S. 163 ff.) ist neu und dem Text des hl. Thomas entsprechender als etwa die Erklärung von Medina oder der Salmantizenser. Auch hier war die aristoletische Vorlage (I Eth, c. 1 u. 2) maßgebend.

Die geschickte Art, in welcher R. die einzelnen von Thomas behandelten Probleme mit der philosophischen und theologischen Vorgeschichte zu verbinden versteht, ist besonders deutlich in der Erklärung zu der Artikelreihe der zweiten Quaestio (Bd. II, S. 28 ff.). Thomas bespricht hier die verschiedenen Güter, die im Laufe der Geschichte als Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit aufgestellt worden sind (Reichtum, Ehre, guter Leumund oder Ruhm, Macht, leibliche Güter, sinnliche Freude, seelische Güter, überhaupt ganz allgemein die geschaffenen Dinge). Ramirez zeigt hier die historische Linie auf, die von der griechischen Philosophie, vorab Aristoteles über die römischen Philosophen zu Augustinus, Boethius und schließlich zu Thomas führt. Zugleich aber wird, wo die stoffliche Abhängigkeit aufgewiesen wird, auch die spekulative Eigenständigkeit des hl. Thomas mit Geschick herausgestellt. Daß hierbei (zu der meisterhaften Kenntnis der Väter) eine integrale Belesenheit sämtlicher Werke des hl. Thomas aktuiert wird, sei nur angedeutet. Die vortreffliche historische Methode beweist auch sehr gut der Exkurs über das Axiom „Opus naturae est opus Intelligentiae" (Bd. I, S. 240—244).

Doch beabsichtigt R. mehr als nur eine historisch-spekulative Erklärung der littera S. Thomae. Sein Werk ist zugleich eine sinngemäße Weiterführung. Glücklicherweise gibt R. zunächst den genauen Sinn des Thomastextes selbst an, so daß eine Vermischung zwischen historischem Thomas und Thomist nicht zu befürchten ist.

Die Literaturverzeichnisse könnten vielleicht revidiert werden, wobei sie bezüglich der Werke, die nur zu einem Teil zum Thema gehören, mit genaueren Angaben zu versehen wären (vgl. besonders das Literaturverzeichnis in Bd. I, S. 103 ff.). Ferner wird es der Übersichtlichkeit und leichteren Lesbarkeit des Werkes dienen, wenn im Text die wörtlichen Zitate aus andern Autoren möglichst auf ein Minimum beschränkt würden, indem der Sinn in kurzen Worten wiedergegeben und in den Anmerkungen die Fundstelle angegeben wird. Der Forscher wird dann von selbst die Texte nachlesen können. Der Gedankenfluß würde so weniger gehemmt und das Werk weniger umfangreich. Ferner sei noch die Bitte ausgesprochen, den guten Indices am Schluß auch noch ein alphabetisches Sachverzeichnis beizufügen, vielleicht als General-Sachverzeichnis im fünften Band.

Wir können als Gesamteindruck des an philologischen und historischen Forschungen, an spekulativen Erkenntnissen überaus reichen Werkes zusammenfassend sagen, daß R. hier die größten Thomaskommentatoren spekulativ zumindest (!) erreicht und in der genuinen Erklärung der littera S. Thomae sogar übertroffen hat.

Freiburg (Schweiz). A. F. Utz.

Päpstliche Dokumente. Bd. 1: **Papst Pius XII. Krieg und Frieden.** Friedensarbeit Eugenio Pacellis als Nuntius und Papst von 1917 bis 1947, 290 S., 9,00 DM. — Bd. 2: **Papst Pius XII. Die Soziallehre der Kirche.** Nach „Rerum novarum" und „Quadragesimo anno". 1947, 255 S. Sebaldus-Verlag, Nürnberg. 7,50 DM.

Im 1. Bande sind Stücke aus mehr als vierzig Ansprachen, Briefen und Rundschreiben des Nuntius und des Papstes Pacelli zusammengestellt und durch Zwischentexte verbunden. Der Redaktor ist nicht genannt. Auszüge aus Rundschreiben und Ansprachen der Päpste Leo XIII., Benedikt XV. und Pius XI., die von der Sorge und Wirksamkeit der Päpste für den Frieden unter den Völkern zeugen, sind hineingearbeitet.

Im 2. Bande der Sammlung hat sich der ungenannte Redaktor der dankenswerten Mühe unterzogen, 35 Dokumente des jetzigen Papstes und zur Ergänzung noch ca. 20 Dokumente seiner vier letzten Vorgänger durchzuarbeiten, um die wichtigsten Stücke der neueren kirchlichen Soziallehre systematisch zusammenzustellen. Der Zwischentext kann die fehlenden Anmerkungen in etwa ergänzen. Beiden Bänden ist ein Personen- und Sachregister angefügt. Es ist zu begrüßen, daß hier eine Anzahl kirchenamtlicher Äußerungen, deren Veröffentlichung in Deutschland durch den Nationalsozialismus erschwert oder verhindert wurde, einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht wird. Der Wissenschaftler wird, diese Hilfsmittel zur ersten Orientierung gerne benutzend, zum lateinischen und italienischen Wortlaut der Originaltexte sich wenden müssen, für die die Quellen angegeben sind. Bad Godesberg. Nikolaus Monzel.

Zimara, Dr. C., S. M. B., **Einblicke in die Unterrichtsweise des Franz von Vitoria O P.** Divus Thomas (Freiburg-Schweiz), Jahrg. 1946, S. 429—446; Jahrg. 1947, S. 192—224, S. 255—299.

Beltrán de Heredia O. P. hat 1932/34 in 4 Bänden einen Zyklus von Vorlesungen des Franz von Vitoria zur II. II. aus den Jahren 1534/37 auf Grund einer Schülernachschrift veröffentlicht. Nach kritischer Würdigung dieser Edition als Quelle für eine Darstellung der Unterrichtsweise des Franz von Vitoria (S. 431—433) entnimmt Zimara dem Traktat über die göttlichen Tugenden eine Fülle von Einzelheiten, die geeignet sind, die Lehrerpersönlichkeit und Lehrweise des Franz von Vitoria zu charakterisieren. Außer Betracht gelassen sind alle übrigen Partien der genannten Edition, ebenso die von Friedrich Stegmüller edierten Texte zur Gnadenlehre.

Das gewonnene Material ordnet Zimara nach folgenden Gesichtspunkten:

1. Die erstaunliche Belesenheit des Franz von Vitoria (S. 433—446), der für die behandelten Thesen immer eine große Zahl von Zeugen anführt (S. 434): Trotzdem die vorausgehende Literatur Beispiele und Anregungen für solche Autorenlisten bietet, ist die selbständige Sammlerarbeit Vitorias erstaunlich umfangreich. Vorhandene Listen übernimmt er nicht kritiklos, sondern er schlägt selber die betreffenden Autoren und Stellen nach (S. 436). In Anbetracht der Tatsache, daß Vitoria nach schriftlicher Ausarbeitung des Gegenstandes beim Unterricht denselben ohne Skriptum und ohne Bücher frei vortrug (S. 433), zeigt sich in dieser Fülle von zitierten Autoren eine intensive persönliche Aneignung des Stoffes und ein ausgezeichnetes Gedächtnis (S. 439/40). Auch seinen Schülern empfiehlt Vitoria häufig eifrige, umfassende und tiefdringende Lektüre (S. 440—443). Vitoria zitiert nur sehr selten Werke, die damals noch nicht gedruckt waren (S. 445).

2. Die aufgeschlossene Zeitgemäßheit (S. 192—224): der Humanismus, auch Erasmus von Rotterdam, wird von Vitoria weitherzig anerkannt und seine methodischen und philologischen Wünsche werden tunlichst erfüllt (S. 193—202), jedoch „lehnt er jeden Kompromiß mit der freigeistigen, skeptischen Nörgelei eines Erasmus ab" (S. 203; 204—213); freilich ist er zu sehr Scholastiker, um einen ausgesprochenen Sinn für geschichtliche Abfolgen und Zusammenhänge zu haben (S. 202). Die Auseinandersetzung mit der Reformation (S. 215—220) zwingt Vitoria zu eingehender Pflege des Schrift- und Väterbeweises; welchen Fortschritt Vitoria hierin bringt, macht ein Vergleich zwischen dem anfangs 1517 abgeschlossenen Kommentar Caietans zur II. II. und der Behandlung des gleichen Stoffes hier durch Vitoria um 1535 deutlich (S. 220). Vitoria verlangt die Schriftauslegung nach dem Literalsinn (S. 221); die patristischen Zitate gehen über die vorhandenen Florilegien hinaus und weisen auf selbständige Erarbeitung hin (S. 224).

3. Lebendige Ursprünglichkeit und mutige geistige Ehrlichkeit (S. 255—289): Vitoria hat praktischen Blick für das im Leben Brauchbare und Notwendige (S. 256), was ihn vor Spitzfindigkeiten und müßigen Spekulationen bewahrt (S. 261/2; 264/5) und allzu rigorose Ansichten z. B. Caietans ablehnen läßt (S. 262; 275). „Der ster-

fen Allgemeingrundsätzen abholde Geist Vitorias sträubt sich gegen zu weitgehende Schematisierung und Kodifizierung des ganzen Lebens" (S. 263). Auch die Probleme des politischen Lebens, der Kriegsführung, der Rechtspraxis, des kaufmännischen Gebarens werden von Vitoria erkannt und ernstgenommen (S. 270; 276—281). „Manchen Fragen begegnet man schon hier im gewöhnlichen Lehrkurs, die in den berühmten Relectiones gesonderte Ausarbeitung erfahren haben. Der Stil der Relectiones ist in der Regel allerdings gefeilter, hier tritt die klassische Diktion oft hinter eine natürlich einfache Unmittelbarkeit zurück" (S. 270/1). In den vorausbedachten Ablauf der Vorträge mischt sich oft spontaner Mutterwitz, Ironie und Humor, oft werden die Ausführungen mit farbigen spanischen Sprichwörtern oder Erläuterungen gewürzt, in denen er vielfach auf Zeit- und Landessitten, auf Tagesereignisse und Studentenleben anspielt (S. 266; 271); gelegentlich können seine Witze sogar für heutige Begriffe recht derb und kann sein Sarkasmus sehr bissig werden (S. 269; 271). „Unbarmherzig kann Vitoria reden, wenn er gewisse Mißstände in der Regierung der Kirche, in der kirchlichen Verwaltung, verderbliche Mängel bei kirchlichen Amtsträgern rügt; hier mag er zuweilen in der Glut seiner Anklagen, Warnungen und Drohungen an Savonarola erinnern" (S. 281; 281—288). Die Untersuchungen von Beltrán de Heredia O. P. über den Einfluß Savonarolas auf die Dominikanerprovinz von Castilien lassen nicht nur eine Ähnlichkeit beider Persönlichkeiten zu, sondern lassen an eine Abhängigkeit Vitorias von Savonarola denken (Los corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI, 1941, Biblioteca de teólogos españoles, vol. 7, S. 6—17).

Die Ausführungen Zimaras geben ein eindrucksvolles Bild von dem großen Initiator der neueren katholischen Theologie. Sie zeigen durch eine Fülle bezeichnender Einzelheiten seine Eigenart als Lehrer und die Eigenart seiner Theologie, die aus tiefdringender Spekulation heraus zur Klärung und Meisterung der Lebenswirklichkeit führt.

Ludwigshafen/Bodensee. Karl Deuringer.

Kruschina, Dr. Stephan, **Das kirchliche Eherecht in der Seelsorgepraxis.** Stuttgart-Degerloch, Otto Schulz 1947, 167 S., 4,— DM.

Wie schon der Titel des Buches angibt und die Vorrede betont, hat der Verfasser die vorliegende Zusammenstellung des kirchlichen Eherechtes für die Praxis gemacht. Aus dieser Zwecksetzung heraus wollen manche Eigenheiten des Werkes verstanden werden; vor allem die vom System des CIC abweichende Einteilung des Buches. Einleitend macht der Verfasser kurze, aber treffende Ausführungen über Name, Ursprung, Sakramentalität der Ehe, über den Rechtsanspruch der Kirche, für die Ehe von Getauften bindende Normen aufstellen zu können, über Arten, Eigenschaften und Zweck der Ehe. In diesen ersten Teil wurde auch die Lehre vom Verlöbnis aufgenommen. Der zweite Teil behandelt die Ehe im Werden. Er wird in zwei Gruppen gegliedert. Gruppe A enthält die Vorbedingungen auf seiten der Kirche für die Gültigkeit und Erlaubtheit der Eheschließung. Demgemäß wird hier zunächst vom testis qualificatus, Pfarrer und Pfarrstellvertreter, bei der Eheschließung gehandelt. Dankenswert erscheint es, daß in einem für die Praxis bestimmten Werk die Lehre von der Delegation und Subdelegation, die den Seelsorgern so manche Schwierigkeit bereitet, ausführlich dargelegt wurde. Weitere Ausführungen befassen sich mit Brautexamen, Aufgebot, der Trauungszuständigkeit, dem Ort und der Zeit der Trauung. Die Zusammenstellung der verschiedenen Fälle, in welchen der Ordinarius anzugehen ist, wird dem Seelsorger willkommen sein. In Gruppe B werden alsdann die Vorbedingungen zu gültigen und erlaubten Ehen besprochen, die auf seiten der Kontrahenten liegen: Taufe, Ehewille, Form der Eheeingehung, Ehehindernisse und Dispensen, innere und äußere Disposition. Der dritte Teil behandelt die Ehe im Sein. Matrikenführung, Sanation, Rechtsfolgen der Ehe, Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft, Trennung dem Bande nach, Abschluß einer zweiten Ehe, Delikte, die bei versuchtem Eheabschluß begangen werden können, und eine gedrängte Übersicht über den Eheprozeß bilden den Inhalt der einzelnen Abschnitte.

Es dürfte wohl die Frage aufzuwerfen sein, ob diese dem Buche zugrundeliegende Einteilung vorteilhaft ist. Ganz abgesehen davon, daß sich einzelne Kapitel doch nur recht gezwungen in das Hauptschema einreihen lassen und daß ferner eine Reihe von Wiederholungen durch diesen Plan bedingt sind, fragt es sich, ob trotz des ausführlichen Inhaltsverzeichnisses der Benützer die durch die Praxis vielfach gebotene rasche Auskunft findet. Vom Studium her sind wir doch alle dem System des Gesetzbuches verhaftet. Ohne allzusehr auf Einzelheiten, über welche man abweichender Meinung sein kann, einzugehen, sei nur noch bemerkt: Es scheint nicht angängig zu sein, daß der Pfarrer sich durch den Kaplan beim Abschluß eines Verlöbnisses als Amtszeuge vertreten lassen kann. Es handelt sich ja hier nicht um einen delegierbaren Jurisdiktionsakt. Auch in exempten Kirchen, die in seinem Sprengel liegen, traut der Pfarrer gültig. Irreführend kann die Auffassung wirken, daß Expositen und Lokalisten „quasi parochi" seien. Die Lehre von den Konsensmängeln, welche doch erfahrungsgemäß bei Klagen auf Ehenichtigkeit in der Praxis so häufig geltend gemacht werden, dürften deshalb in einem dem Seelsorger gewidmeten Werke eine etwas ausführlichere Behandlung finden. Bei der Erörterung des Hindernisses der Impotenz wäre es wohl gut gewesen, die Erklärung der Rota vom 22. Januar 1944 AAS XXXVI, 187 in den Kreis der Betrachtungen zu ziehen. Die S. 116 vertretene Auffassung zu can 1111 ist doch m. E. noch zu problematisch, als daß sie so apodiktisch vorgetragen werden dürfte. Vielleicht wäre es auch wünschenswert, wenn unter Einbeziehung der EPO vom 15. 8. 36 jene Partien des kirchlichen Prozeßverfahrens, bei denen der Seelsorger als Berater tätig sein muß, eine etwas eingehendere Darstellung gefunden hätten. Eine größere Übersichtlichkeit in der Druckanordnung würde den Wert der dankenswerten, von großer Vertrautheit mit Theorie und Praxis zeugenden Arbeit noch erhöhen.

Bamberg. Lenhardt.

Schweizer Rundschau, Sonderheft Nov./Dez. 1948 **„Psychologie".** Benziger-Verlag, Einsiedeln (160 Seiten, mit Buchbesprechungen 180 Seiten, Fr. 5,80).

20 Beiträge geben einen Überblick, wenn auch nicht über den gesamten, so doch über einen weiten Problemkreis der modernen Psychologie. Titel wie folgende lassen die Reichhaltigkeit des Heftes erkennen: „Die Seele des Menschen als Bild und Gleichnis" von Alexander Willwoll; „Mystik und Psychologie" von Otto Karrer; „Was ist Tiefenpsychologie?" von Josef Waldighofer; „Grundformen geistiger Störung" von Jakob Wyrsch; „Wert und Unwert der Psychoanalyse" von Viktor von Weizsäcker; „Beherrschung seelischer Kräfte durch den tibetanischen Menschen" von Theodore Illion. Die Bedeutung der Psychologie als „der Pionierwissenschaft unserer Tage" ist klar herausgestellt. Dabei ist ein Psychologismus vermieden, der glaubt, von Psychologie her alles erhellen zu können. So wird in dem Beitrag „Magie und Psychologie" von Gebhard Frei dargelegt, wie es neben einer Magie, die als „Vollendung der Naturphilosophie" („kosmisches Pneuma", Karl Prümm S. J.) und als „Teilgebiet aus vielen neueren Erkenntnissen über das Wesen der Psyche" in den Forschungsbereich der Psychologie fällt, auch eine Magie gibt, die in das Gebiet der Dämonologie gehört. In seinem Beitrag „Psychologie der Heiligen?" weist Hans Urs von Balthasar das Ungenügen der Psychologie in der Erklärung des Heiligenlebens nach, da dieses seine entscheidende und lebengestaltende Sinngebung von Gott her im Reich der Gnade empfängt. Walter J. M. Meckauer zeigt, wie die Psychologie, die sich zunächst von der Seele entfernt und in die materielle Natur verloren hatte, gerade als Erfahrungswissenschaft zu eben dieser Seele wieder zurückkehrt. Man kann wohl über

die moderne Psychologie das Wort Meckauers schreiben: „Das Licht der Seefahrer wurde dunkel an der Materie ... Nun ist die Sehnsucht nach einem neuen Leuchten wach."

Ruppertszell. Benedikt Sternegger.

Kleinere Berichte

Casper, Josef, Univ.-Doz. DDr., Wege und methodische Hinweise zur bibeltheologischen Arbeit. Wien, Herder, 1947, 48 S., 1,20 M.

Dieses Schriftchen verfolgt praktische Zwecke. Zugrunde liegen ihm Vorträge, die der Verfasser auf einem bibeltheologischen Priesterkursus und einer bibeltheologischen Werktagung für Theologen gehalten hat. Es spricht von der täglichen Bibellesung, von Schriftstudien, seinen Voraussetzungen und Zielen, vom Bibeltext, von der Umwelt der Bibel, von den hermeneutischen Grundsätzen und anderen damit zusammenhängenden Fragen. Es stecken manche verständige Gedanken, aber auch manches Naive in dem Schriftchen. Peinlich wirken die vielen Fehler in den Namen, die um so mehr auffallen, als sonst kaum Druckfehler zu finden sind. So ist konsequent (mit einer Ausnahme) von Origines die Rede und von Apogryphen. Die Zusammenstellung der neueren Literatur für die einzelnen Abschnitte ist an sich dankenswert. Doch hätte auf die richtige Schreibweise der Verfassernamen, auf genaue Zitierung der Buchtitel und Angabe der Auflage, in der das einzelne Buch vorliegt, größere Sorgfalt verwendet werden sollen. Die Wortform „lex exegendi" ist auch sonderbar. Im Rahmen seines praktischen Zweckes kann das Büchlein Anregung bieten.

Münster. Meinertz.

Mayer, Joseph Ernst, Die acht Seligpreisungen. Verlag Herder, Wien, 1948, 108 S., Pappbd., S. 10,40.

Es ist ein sehr glücklicher und begrüßenswerter Gedanke, daß Pfarrer Joseph Ernst Mayer in einer Einführung und acht Predigten über Mt 5, 3—10 seinen Zuhörern das Wesen echten Christentums vorlegt. Jede der Seligpreisungen wird zum Thema einer Predigt gemacht. Seine Ausführungen ruhen auf gutem exegetischen Wissen, werden in klaren, durchsichtigen Formulierungen und in einer schönen sprachlichen Form vorgelegt. Etwas dürftig sind die Ausführungen über den im NT so wichtigen Begriff „Reich der Himmel" S. 24 f., 103 f. Der Inhalt der Begriffe „Barmherzigkeit" S. 59 f. und „Gottesschau" S. 68 müßte etwas klarer und auch ausführlicher behandelt werden. Das geschmackvoll ausgestattete Bändchen wird in guter Weise manche Leser in den tiefen Sinn der Seligpreisungen und damit der Bergpredigt einführen können.

Regensburg. Joseph Reuß.

Feuling, Daniel, Vom Wege der Frömmigkeit. Beuroner Kunstverlag, Beuron, 2. Aufl., 78 S., 1947, 1,50 DM.

In fünf Aufsätzen werden behandelt: Religiöse Bildung, Der Kampf des Christen, Das lebendige Gebet, Menschliches Reifen, Gewissensheiligung. Gemeinsam ist ihnen die nachdrückliche Betonung des Zusammenwirkens von Gott und Mensch, die ganzheitliche Erfassung des Menschen in Seele, Gemüt und Leib, die besondere Hervorhebung des Gewissens, Einbeziehung der kulturellen Aufgaben und die in der Erbsündlichkeit begründete Spannung des Sinnlichen und Geistigen, des Natürlichen und Übernatürlichen. Störend dürfte wohl empfunden werden die mehr oder weniger willkürliche Auswahl der Fragestellungen und Begründungen, die ziffernmäßig aneinandergereiht und vielfach noch untergeteilt, trotz aller Richtigkeit im einzelnen eine etwas doktrinär-langweilige Systematisierung ergeben, wodurch die fruchtbare Auswirkung der Darlegungen in weiten Kreisen beeinträchtigt wird. Die Ausführungen gehen fast durchweg von metaphysischen Gegebenheiten und psychologischen Gesetzen aus. Der Christus der Evangelien und der paulinischen Briefe bleibt ebenso wie die betende und feiernde Kirche auf dem hier gezeichneten Weg der Frömmigkeit sehr, ich möchte sagen: allzu sehr, im Hintergrund, jedenfalls werden sie nirgendwo konkret wirklich greifbar.

Berlin-Lankwitz. Pinsk.

Dessauer, Philipp, Erwartung der Ewigkeit Ansprachen und Meditationen. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1947, 8°, 366 S., 6,50 DM.

Der schon recht bekannte Leipziger Oratorianer gibt hier eine Sammlung von Ansprachen heraus, die er in den eben vergangenen Jahren des Krieges und der Not gehalten hatte, und widmet sie entsprechend „den Trauernden, den Verlassenen, den Heimatlosen". Das Werk, in dem diese Vorträge zusammengefaßt sind, erinnert etwas an ein ähnliches vom Ende des letzten Jahrhunderts, an die Christliche Lebensphilosophie von Tilmann Pesch. Es ist eine Lebensphilosophie des modernen Christen in den schweren Nöten der Jetztzeit und löst deren Probleme von der Offenbarung, von Christus, von der Ewigkeit, dem letzten Ziel her. Dem Zweck entsprechend steht die Erklärung der Not und des Leidens im Vordergrund. Deren Sinn muß erkannt werden vor allem von Christus her, der es für uns auf sich genommen hat und mit dem wir es für die Brüder tragen sollen. Darum werden Liebe, Treue, Mitleid besonders dargestellt und empfohlen. Die beglückende Ergänzung bringen die Abschnitte über die jenseitige Seligkeit des Leibes und der Seele. Von besonders konkretem Wert scheinen die Kapitel über „Vollendung der ehelichen Liebe" und über „Besitzen und Wohnen" zu sein (264—332). Als Vorträge werden diese Gedanken echt christlichen Trost gebracht haben und machen den Wunsch vieler nach Drucklegung verständlich. Nachdem sie nun gedruckt sind, enttäuschen etwas zwei Gegensätze: der Gedanken sind zu wenige, meist zeitbedingte, und diese sind zu breit ausgeführt. Aber dem, der vielleicht noch Jahrzehnte unter der Jetztzeit leidet und der ein besinnlicher Leser ist, wird das Buch auch in Zukunft noch Belehrung, Trost, Wegweisung schenken.

Kapellen bei Geldern. E. Raitz v. Frentz S. J.

Mitteilungen

Theodor Steinbüchel (* 1888, † 1949)

Theodor Steinbüchel war ein Kind der Kölner Dompfarrei, und er fühlte sich seiner Heimatstadt mit ihrer großen Vergangenheit und ihrer reichen Kultur stets aufs engste verbunden. Wie sehr die Geschichte und der Geist Kölns personifiziert in St. lebten, bewies der faszinierende Vortrag „Europa und das christliche Abendland", den er in der Domjubiläumswoche im August 1948 in Köln gehalten hat. Alle Motive des erfüllten Lebens eines Geisteswissenschaftlers klangen in dieser Rede auf. Umfassendstes geschichtliches, philosophisches und soziologisches Wissen bot St. in diesem ausgedehnten Vortrag in konzentriertester Form und setzte es in Beziehung zur Geschichte des Domhügels und zur Baugeschichte seiner Kathedrale. Was der Schüler Cl. Bäumkers, der schon in seiner philosophischen Dissertation („Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino" 1912) ein gründliches Daheim in der scholastischen Philosophie verriet, in einer Gesamtschau des Mittelalters („Christliches Mittelalter" 1935) dargelegt hatte, das wurde hier um den Dom von Köln als Mittelpunkt gruppiert. Diese Rede war ein Kunstwerk. In ihr zitterte die Verantwortung europäischer Geistigkeit. Sie war ein Höhepunkt in St.'s Leben, war wie das Einholen der Ernte. Sie war auch ein geistiger Gipfelpunkt der Domfestwoche, die in dieser Rede das wahre Wort zur Geschichte und zur Gegenwart fand, das, was man bei den rauschenden Festlichkeiten so sehr vermißte, und es ist gewiß kein Zufall, daß die Wucht ihrer Tendenz sich mit dem Ernst der Rede von Walter Dirks traf. Damals schon bangten die Freunde St.'s, die ihn nahe kannten, um sein fortgesetzt sich verschwendendes Leben.

Gab dieser Vortrag in einem gewaltigen Finale ein, wenn auch unter speziellem Aspekt, zusammengedrängtes und doch abgerundetes Bild des Kulturphilosophen, so bietet ein anderer Vortrag, „Karl Marx, Gestalt-Werk-Ethos" (gehalten auf der sozialethischen Arbeitstagung christlicher Studenten im Juli 1946, gedruckt bei Mohr/Tübingen in: „Zur sozialen Entscheidung", vier Vorträge, herausgegeben von Nikolaus Koch) die bündige Summe verdichteter letzter Erkenntnisse in bezug auf die soziale Frage, wie sie nur nach langjähriger, eindringlichster Beschäftigung mit Marx und Hegel und auf Grund eines wachen Gespürs für das entscheidende Moment im Schicksal der Gegenwart möglich war. Diese Studie ist das Beste, was von christlicher Seite zum Thema Marxismus und Sozialismus gesagt worden ist. Sie weist das relative Recht der materialistischen Geschichtsauffassung gegenüber dem absoluten Idealismus auf und wendet sich gegen die Verwechslung des historisch bedingten Marx'schen Geschichtsrealismus mit dem von

Marx und Engels verspotteten naturphilosophischen Materialismus. In der materialistischen Geschichtsdeutung sieht St. eine Etappe auf dem Wege zu der überall wiedergewonnenen Sicht auf den konkreten existenten Menschen. In diesem Vortrag zog er gleichzeitig das auch praktisch eminent wertvolle Resumé seiner intensiven Arbeit an Hegel und der Philosophie des 19. Jahrhunderts. Seit er von seinem Lehrer Fritz Tillmann (cf. dessen Rektoratsrede „Persönlichkeit und Gemeinschaft in der Predigt Jesu" 1920) auf das Studium der sozialen Frage gelenkt worden war und er mit seiner theologischen Dissertation („Der Sozialismus als sittliche Idee" 1921) aufhorchen machte und manchen heute unverständlichen Widerspruch fand, hat ihn das Problem des Sozialismus nicht mehr losgelassen. Er war zutiefst von dem Versagen des Christentums in sozialer Hinsicht überzeugt, und er sah im Sozialismus das Ringen um die säkularisierte christliche Würdigung des Menschen: die „sittliche Idee des Sozialismus stellt das persönliche Menschsein in der Gemeinschaft persönlicher Menschen zum ethischen Postulat". Von diesem Anliegen her erklärt sich seine nicht nachlassende Auseinandersetzung mit dem objektiven Idealismus und der Romantik, sein ruheloses Sich-Mühen um die Bloßlegung aller philosophisch-anthropologischen Motive seit Hegel, sein ständiges Kreisen um das Problem des Menschen in der Gemeinschaft. Es ist sehr zu bedauern, daß sein großes Hegelwerk (1. Bd. „Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie" 1933) nun als Torso liegen bleibt. Das Bewundernswerte an diesem Werk ist wiederum St.'s Gesamtschau. Man kann auch von ihm sagen, daß sein gesamtes Denken als System in jedem seiner Gedanken schwingt und er am liebsten es auch im Satz zum Ausdruck bringen möchte. Die Hegelsche Problematik sieht St. in diesem Bande als die des Allgemeinen und Besonderen, und von daher ist sein Ausgangspunkt für die Beurteilung des philosophischen Existentialismus bestimmt. Skizziert hat er den geschichtlichen Weg vom absoluten Idealismus zum Existentialismus in dem viel zu wenig beachteten gehaltreichen Buch „Der Umbruch des Denkens" (1936), in dem er die Existenz als Grenze und Krisis des Idealismus aufweist. Näherhin geht es ihm dabei um die Begründung der christlichen Existenz, die er an Ferdinand Ebners Menschdeutung erläutert. Er schreitet die Bahn des existentiellen Denkens ab, wie sie vom späten Hermann Cohen über Rosenzweig und Buber verläuft. Wird diese Entwicklungslinie auch heute noch deshalb viel zu wenig beachtet, weil sie lange Zeit totgeschwiegen werden mußte?

Der Philosoph Steinbüchel war Theologe. Seine gesamte philosophische Arbeit ist ausgerichtet auf eine Philosophie der Offenbarung, ja, in ihr gipfelt sie. In bezug auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie vertrat St. grundsätzlich eine Verkoppelung der Disziplinen, wie sie sich auf der Höhe der Scholastik findet. Die Verwirklichung dachte er sich in zeitgemäßer Form unter Einbeziehung und Auswertung aller auch modernen philosophischen Fragestellungen und Systeme. Den umfassendsten Erweis dafür erbringt seine groß angelegte „Philolosphische Grundlegung der katholischen Sittenlehre" (2 Bde. 1938, 3. Aufl. 1947). Er ringt in diesem seinem Hauptwerk um eine philosophische Begründung der Ethik der Offenbarung. Alle noch lebendigen Möglichkeiten philosophischer Ethik setzt er auf Grund seiner erstaunlich souveränen Beherrschung eines umfassenden Materials in Beziehung zur Ethik des Evangeliums und mißt ihre Berechtigung in deren Licht. Er schuf in dieser Ethik eine neue philosophische Konkordanz als Fundament für die von Fritz Tillmann entworfene katholische Sittenlehre der Nachfolge Christi. St. hält fest an der ontologischen Grundlegung des Sittlichen, und als die eigentliche Problematik dieser Ethik erscheint neben dem Einbau der Wertethik der Ausgleich der Wesens- und Ordnungsethik (humanitas) mit der Situationsethik des Existentialismus (Entscheidung). Auch diese Harmonisierung geschieht im Hinblick auf das personalistische christliche Ethos.

Es ist nicht möglich, in dieser kurzen Würdigung des literarischen Lebenswerks von Theodor Steinbüchel seine sämtlichen Schriften auch nur zu erwähnen. Manche kleine Kostbarkeit findet sich darunter, wie z. B. die ausgezeichnete Einführung in die Welt Kants und den Sinn seiner Philosophie in den unscheinbaren Schwan'schen Quellenschriften. Ein Verzeichnis seiner Veröffentlichungen findet sich in der Festschrift zu seinem 60. Geburtstag, die den bezeichnenden Titel trägt: „Der Mensch vor Gott" und die ihn kurz vor seinem Tode gedruckt erreichte.

Viel mehr noch als vom literarischen Werk wäre zu sagen vom akademischen Lehrer an den Universitäten Bonn, Gießen, München und Tübingen (Rector Magnificus 1946—48), vom Menschen und vom Priester, von dem Wirken in die breite Öffentlichkeit und von der persönlichen Wirksamkeit dieses gelehrten Aktivisten von universaler humanistischer Bildung. Dem Philosophen und Theologen St. war alle Wissenschaft ein Suchen des Menschen und ein Sorgen um des Menschen Seele. Der Mensch war für ihn „der Mensch vor Gott".

Göttingen. Jos. Klein.

Personennachrichten

Dr. P. Philipp Oppenheim O. S. B. aus der Abtei St. Joseph in Gerleve (Westfalen), seit 1929 Prof. für Liturgik am internationalen Kolleg des Benediktinerordens S. Anselmo in Rom, Consultor der Ritenkongregation, starb infolge eines Unglücksfalles am 8. 8. 1949 in Gerleve im Alter von 50 Jahren.

Es wurden ernannt: Der Prof. am Priesterseminar der Erzdiözse Köln und Dozent an der Kath.-Theol. Fakultät in Bonn DDr. Josef Klein zum o. ö. Prof. für patristische und scholastische Philosophie an der Philosophischen Fakultät in Göttingen; der Honorarprof. Dr. Hubert Jedin zum beamteten a. o. Prof. mit den Rechten eines Ordinarius für mittlere und neuere Kirchengeschichte an der Kath.-Theol. Fakultät in Bonn; der Dozent für Kirchengeschichte an der Kath.-Theol. Fakultät in Bonn DDr. Eduard Hegel zum o. Prof. für Kirchengeschichte an der Bischöfl. Theol. Hochschule in Trier.

Bücher- und Zeitschriftenschau

Auswahl aus den Neuerscheinungen der Jahre 1947—49

Bearb. von Robert Samulski, Münster

Christliche Kunst

[Christliche Archäologie s. bei: Historische Theologie: Christl. Altertum]

Guardini, Rom.: Über das Wesen des Kunstwerkes. (2. Aufl.) Stu & Tü: Wunderlich (1949). 53 S. geb. 2,80.

Köberle, Adolf: Kunst und Schönheit in christlicher Schau. — Das Bild d. Welt in christl. Schau, 1949, 76—100.

Küppers, Leonh.: Kunst und Künstler. Zur Phänomenologie des Schönen. Pad: Bonifatius-Dr. 1949. 150 S. (D. Christ in d. Zeit. 〈F. 2.〉 Hlw. 4,20.

Ogden Vogt, v.: Art and religion. Rev. ed. Boston: Beacon Pr. 1948. XVII, 280 S.

Timmling, Walt.: Prolegomena zur Theologie der Künste. — MPastTh 38, 1949, 66—76.

Lützeler, Heinr.: Größe und Grenze christlicher Kunst. — BeitrChrPh 4, 1948, 35—39.

Weissenhofer, Ans.: Liturgie und [bildende] Kunst. Wien: Herder 1948. 84 S.

Hambach, W.: Moderne Frömmigkeit und Kirchenbau. — BenMon 23, 1947, 305—311.

Regamey, Raym., OP: Les Principes d'un veritable renouveau des arts sacrés. Liège: La Penseé catholique 1948. (Collection des études religieuses.)

Le Sens actuel du sacré. — MaisD 17, 1949, 1—98.

Regamey, Raym., OP: Points de vue actuels sur le sacré. — Ed. 17, 1949, 24—41.

Pernter, Hans: Die Aufgabe der Kunst im geistigen Umbruch unserer Zeit. — Geist. Strömungen d. Gegenw. i. Lichte d. Katholiz., 1947, 271—283.

Gillen, Otto: Die christliche Kunst der Gegenwart. Grundsätzliches über ihre Situation, Problematik und Aufgabe — Münster 2, 11/12, 1949, 367—370.

Burkart, Alb.: Christliche Kunst der Gegenwart im Spiegel der Menschwerdung. — Ebd. 2, 5/6, 1948, 129—140.

Watkin, E. J.: Catholic Art and culture. (2. ed.) Lo: Hollis & Carter 1947, 138 S.

Dilschneider, Otto A.: Kunstheft der Ausstellung Gestaltetes Evangelium. B: Haus & Schule 1947, 88 S. (Credo. 2.) 7,50.

Schnell, Hugo: Zeitgenössische christliche Kunst. Ausstellung der Deutsch. Gesellsch. f. christl. Kunst e. V. München. — Münster 1, 3/4, 1947, 94—99.

Henze, Ant.: Christliche Kunst im 20. Jahrhundert. Das Ergebnis der Kölner Ausstellung. — Kathedrale 4, 1949, 14—19.

Gruber, Karl: Der heilige Bezirk in der zukünftigen Stadt. Mstr: Regensberg 1949. 51 S. 2,40.

Kirchenbau und Kirchenkunst als Aufgabe des Künstlers und Seelsorgers. Die Referate der Luzerner Aussprachetage 28.—30. Sept. 1947: Zü: NZN Verl. 1947. 98 S. geb. 8,20 Fr.

Klauser, Theod.: Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geiste der römischen Liturgie. Im Auftr. u. unter Mitw. d. „Liturgischen Kommission" zsgest. — Kathedrale 4, 1949, 4—8.

Fuchs, Alois: Zum katholischen Kirchenbau der Gegenwart. — ThGl 1949, 1, 1—31.

Regamey, Raym., OP: Christianisme ou paganisme dans l'architecture moderne. — MaisD 17, 1949, 59—72; dt. Zusfassg. u. d. T.: Die moderne Kunst und der Kirchenbau. — HK 3, 10, 1949, 462—464

Pfammatter, Ferd.: Betonkirchen. 325 Textzeichn. v. Verf., 58 Photogr. v. Bernh. Moosbrugger. Eins, Zü, Köln: Benziger (1948). 143 S., 20 Taf. geb. 44 Fr.; ersch. auch als Diss. techn. wiss. ETH Zürich.

Schwarz, Rud.: Vom Bau der Kirche. (2. Aufl.) Hdlb: Schneider (1947). 167 S. Hlw. 9,50.

Evangelischer Kirchenbau vor neuen Aufgaben. Bericht über die 1. Kirchenbautagung in Hannover. Hrsg. v. Gerh. Kunze. Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1947. 79 S. (Veröff. d. Evang. Gesellsch. f. Liturgieforschung. 2.) 3,50.

Anson, Pet. Fred.: Churches, their plan and furnishing. Ill. by the author; rev. and ed. by Thomas Fraser Croft-Fraser and Hans Ansgar Reinhold. Milw: Bruce 1948. XX. 242 S. $ 6,50.

Leach, William H.: Protestant Church building. NY & Nashv: Abingdon-Cokesburg 1948. 188 S. $ 3,—.

Langmaack, Gerh.: Kirchenbau heute. Grundlagen z. Wiederaufbau u. Neuschaffen. D. Zeichnungen fertigte Franz Porsche. Hbg: Agentur d. Rauhen Hauses (1949). 192 S. Hlw. 8.—

Seewald, Rich.: Über die Möglichkeit einer christlichen Malerei in unseren Tagen. — Hchl 42, 1, 1949, 42—52.

Kuhn, Alb., OSB: Grundriß der Kunstgeschichte. 8. Aufl. Eins, Köln: Benzinger [1949]. VIII, 384 S. 13,80 sfr.

Cibulka, J.: Die kirchlichen Kuppelbauten der karolingischen Zeit und ihr Verhältnis zu den Kuppelbauten des christlichen Altertums. — Atti del IV congr. internaz. di archeol. crist. 2, C'dV 1948, 291—323.

Armand, Anne-Marie: Les Cisterciens et le renouveau des techniques. P 1947. 32 S. 4°

Groß, Werner: Die abendländische Architektur um 1300. Stu: Kohlhammer (1948). 322 S. Olw. 24,—.

Cook, G. H.: Mediaeval Chantries and chantry chapels. Lo: Phoenix House 1947. XII, 196 S., 26 Taf. 21 sh.

Cave, C. J. P.: Roof bosses in mediaeval churches. Cambr: Univ. Pr.; NY: Macmillan 1949. VIII, 235 S.

Maritain, Jacqu.: Art et scolastique. P.: Librairie de l'art catholique 1947. 253 S. 200 fr.

Freyberger, Laur.: Religiöse Deutung des Barocks. Rgb: Habbel 1949. 58 S. Hlw. 3,80.

Capitanid'Arzago, A. de: Iconografia cristiana. Il ciclo dell'infanzia. P. 1. 2. Mil: Vita e Pensiero 1947—48.

Koeniger, Alb. Mich.: Grundsätzliches zur Ikonographie. Gi 1949.

Timmers, J. J. M.: Symboliek en iconographie der christelijke kunst. Roermond: Romen 1947. 1125 S. (Romen's Compendia.)

Milburn, R. L. P.: Saints and their enblems in English churches. Oxf & To 1949. 283 S. $ 3,50 (12 sh., 6 d).

Lossow, Hub.: Imago pietatis. Eine Studie zur Sinndeutung des mittelalterlichen Andachtsbildes. — Münster 2, 3/4, 1948, 65—76.

Mader, Fel., & Rich. Hoffmann: Christus in der Kunst. Mchn: Glocken-Verl. 1947. 80 S.

Donceur, Paul, SJ: Le Christ dans l'art français. T. 2. P: Ed. d'histoire et d'art; Plon 1948. 200 S. 900 fr.

Bailey, Alb. Edw.: Christ and his Gospel in recent art. NY: Scribner 1948. 151 S., 32 Taf. $ 2,—.

Thuener, Justine: Der erhöhte Christus am Kreuz in der deutschen Kunst von den Anfängen bis zur Frühromantik. o. O. (1947). 93 S. Phil. Diss. Münster 1947.

Cerulli, Enrico: Il „Gesu percosso" nel arte etiopica et le sue origini nell' Europe del XV secolo. — Rassegna di studi etiopici 6, 1947, 109—129.

Hartig, Mich.: Das deutsche Herz-Jesu-Bild. — Münster 2, 3/4, 1948, 76—99.

Schnell, Hugo: Frühe Weihnachtsdarstellungen. — Ebd. 2, 5/6, 1948, 146—153.

Lotthé, Ernest: La Pensée chrétienne dans la peinture flamande et hollandaise de van Eyck à Rembrandt, 1432—1669. Le Christ et la vièrge Marie. vol. 1. 2. Lille: S. J. L. J. C. 1947. 4° 2000 ffr.

Hoffmann, Rich.: Die Madonna in der Kunst. Mchn: Glocken-Verl. 1947. 79 S. 3,—.

Passos, Dinarte Duarte, CM: A imagem da SS. Virgem através da historia. — REBras 7. 1947, 859—871.

Henze, C. M., CSSR: Lukas der Muttergottesmaler. Ein Beitrag zur Kenntnis des christlichen Orients. Lou: Bibliotheca Alfonsiana 1948. 111 S. 50 bfr.

Moneret de Villard, Ugo: La Madonna di S. Maria Maggiore e l'illustrazione dei miracoli di Maria in Abissinia. — AnnalLat 11, 1947, 9—90.

Madonnen. Ein Bildwerk mit 30 Handabzügen von Originalaufn. d. Kunsthistor. Seminars d. Univers. Marburg. Wetzlar: Photographia [um 1947]. 30 Taf. 4°

Lauterwasser, Siegfr.: Madonnen am Bodensee. Ein Bildband. Eingel. u. bearb. v. Georg Poensgen. Überlingen: Wulff (1947). 68 S. 4° geb. 26.—.

Hartig, Mich.: Die „Schöne Madonna" von Salzburg als Gnadenbild und ihr Verbreitungs-Gebiet. — Münster 1, 9/10, 273—288.

Weißenhofer, Anselm: Wiener Madonnen. Wien: Wolfrum 1947. 29 S., 48 S. Abb.

Dußler, Luitpold: Das sienesische Madonnenbild. Aschaffenburg: Pattloch (1948). 31 S., 20 Abb. (Maria in Werken der Kunst 4.)

Mayer-Pfannholz, Ant.: Mariae Verkündigung im Wandel der Kunstgeschichte. — Münster 1, 9/10, 1948, 257—272.

Di Stolfi, L., OFM: La morte e l'assunzione di Maria SS. nell' arte. — Atti del Congr. Naz. Mar. dei F. M. d'Italia 1947, 1948, 161—193.

Gravenkamp, Curt: Marienklage. Das deutsche Vesperbild im vierzehnten und im frühen fünfzehnten Jahrhundert. Aschaffenburg: Pattloch (1948). 62 S., 25 S. Abb. (Maria in Werken der Kunst. 1.) 5,50.

Lehmann, Edg.: Der frühe deutsche Kirchenbau. Die Entwicklung seiner Raumordnung bis 1080. B: Dt Ver. f. Kunstwiss. 1949. (Forschungen z. dt. Kunstgesch. 27.) Textbd 2. unveränd. Aufl. 135 S. 4°; Bildbd 80 Taf. 2° Hlw. 30.—

Jantzen, Hans: Ottonische Kunst. (Mchn:) Münchner Verl. 1947. 180 S., 160 Bl. Abb. Hlw. 30.—

Thünker, Annemarie: Die Barockisierung mittelalterlicher Kircheninnenräume in Süddeutschland. o. O. (1945). 225 gez. Bl. 4° [Masch.-schr.] Phil. Diss. München 1947.

Sauer, Jos.: Mittelalterliche Goldschmiedekunst am Oberrhein. Zur Freiburger Ausstellung Juni mit Oktober 1947. — Münster 1, 11/12, 1948, 321—351.

Meng-Koehler, Mathilde: Die Bilder des Konrad Witz und ihre Quellen. Legenda aurea. Speculum humanae salvationis. Bibel. Bas: Holbein-Verl. 1947. 51 S., 21 Taf. (Ars docta. 9.)

Weis, Adolf: Liturgische Kunst. Zu den Arbeiten von Gertrudis Huber, Freiburg. — Münster 1, 5/6, 1947, 166—172.

Hamacher, Mart. R.: Birnau. Die Wallfahrtskirche auf dem Hügel. Ein Bildband. Mit e. Einl. v. Friedr. Schnack. Konstanz: Johannes-Asmus-Verl. (1948). 144 S. Olw. 11,40.

Ginter, Herm.: Kloster Birnau. Karlsr: Badenia (1949). 63 S., 53 Abb. geb. 6,—.

Eimer, Manfr.: Über die Basilika in Gengenbach und die sogenannte Hirsauer Bauschule. — ZGOberrhein 96, 1948, 39—54.

Gröber, Conr., Erzb.: Das Konstanzer Münster. Seine Geschichte und Beschreibung. 3. Aufl. Mit 91 Bild. Konstanz: Merk (1948). 242 S. geb. 6,50.

Lauterwasser, Siegfr.: Das Heilige Grab zu Konstanz. Ein Bildband von Siegfr. Lauterwasser, eingel. u. bearb. v. Georg Poensgen. Überlingen: Wulff (1948). 72 S. geb. 10.50.

Schupp, J.: Der Hochalter der Pfullendorfer Jakobus-Kirche. — D. Münster 1, 1947, 87—93.

Eimer, Manfr.: Zur Datierung der Basilika in Reichenau-Niederzell. — Münster 2, 9/10, 1949, 262—270.

Kautzsch, Rud.: Der romanische Kirchenbau im Elsaß. (Hrsg. v. Deutsch. Verein f. Kunstwiss.) Frb Br: Urban-Verl. 1944 [Ausg. 1948]. 314 S. 4° Hlw. 60,—.

Zuelch, W[alt.] K[arl]: Grünewald Mathis Gothardt-Neithardt. 2. veränd. Aufl. Mit 98 Abb. u. 12 Farbtaf. (Mchn:) Münchner Verl. (1949). 147 S. 4°

Gruenewald, Matthias: Der Isenheimer Altar. Einf. v. Hans Möhle. (Mchn: Desch 1948.) 7 S., 10 Taf. 2° (Meisterwerke.)

Eschweiler, Jak.: Der Isenheimer Altar. Stu: Schwab 1948. 92 S., 7 Farbtaf., 38 Kunstdrucktaf. geb. 5,80.

Wesenberg, Rud.: St. Ulrich zu Avolsheim ⟨Elsaß⟩. — Münster 2, 9/10, 1948, 257—262.

Weis, Adolf: Die „Synagoge" am Münster zu Straßburg. — Ebd. 1, 3/4, 1947, 65—80.

Schäffauer, Friedr.: Das Münster in Schwäbisch Gmünd. Eine künstl. u. theol. Beschreibung u. Bewertung. — Stu-Degerloch: Schloz 1947. 80 S. 1,80.

Hoffmann, Bernh.: Hirsau und die „Hirsauer Bauschule". o. O. 1948. 155 gez. Bl. 4° Phil. Diss. München 1948.

Raupp, Emil: Die Bautätigkeit des deutschen Ritterordens in seiner ehemaligen Residenzstadt Mergentheim. o. O. (1947). 266 gez. Bl., 16 Abb. 4° TH Diss. Stuttgart 1947.

Neumann, Günther: Neresheim. Hrsg. v. Hans Jantzen. Mchn-Pasing: Filser 1947. 224 S., 72 S. Abb.

Wiebel, Rich.: Die Rätsel der Bronzetüre des Augsburger Domes. — Ebd. 1, 1/2, 1947, 4—23.

Seidel, M(ax): Ad gloriam Dei. Neue Bilder vom Benediktinerkloster Ettal. Stu: Belser [1949]. 14 S., 29 Taf. 4° 9,50.

Schnell, Hugo: Die Fürstäbtliche Residenz zu Kempten und ihre Prunkräume. Mchn: Schnell & Steiner 1947. 68 S., 80 Taf. 4° geb. 24.—

Mois, Jak.: Zur Geschichte des Neubaues der Pfarrkirche in Oberammergau 1736—1742. — Ebd. 1, 5/6, 1947, 140—153

Lamb, Carl: Die Wies. Mchn: Prestel (1948). 72 S., 96 S. Abb. Hlw. 22,—.

Tilmann Riemenschneider. Ein Gedenkbuch. Hrsg. u. eingel. v. Justus Bier. 6. Aufl. Mit 112 Bildtaf. Wien: Schroll 1948. 37 S., 112 S. Abb. 4° Hlw. 28 Sch. (Sammlung Schroll.)

Reuther, Hans: Die Baugeschichte und Gestalt der Wallfahrtskirche zu Maria-Limbach. — Münster 2, 11/12, 1949, 355—365 [1st Zsfassg der Diss. d. Verf. (TH Darmstadt 1948): Johann Balthasar Neumann. Kirchenbau zu Maria-Limbach, ein Beitrag z. Würdigung der Spätwerke des fränkischen Meister.]

Die Marienkirche in Reutlingen. Bedeutung, Geschichte, Kunstwerke. Hrsg. v. Friedr. Keppler. Sonderausg. Reutlingen: Gryphius-Verl. (1947). 99 S., 50 Abb. auf Taf. Hlw. 3,60.

Vollmar, Alfr.: Das Münster von Ulm. Karlsr: Badenia (1949). 46 S., 78 Abb. geb. 6.—

Mois, Jak.: Joseph Schmuzer, „Kloster-Baumeister" des Stiftes Rottenbuch. — Münster 1, 3/4, 1947, 81—87.

Simon, Adelh.: Aus der Baugeschichte des ehemaligen Eibinger Klosters. — JB Mainz 2, 1947, 151—160.

Schuchert, A(ug.): Gernsheim im Mainzer Kulturraum. — JBMainz 2, 1947, 99—130; 3, 1948, 100—116.

Koeniger, Alb. M[ich.]: Die Bilder am romanischen Kirchenportal zu Großen Linden. Mchn-Pasing: Filser 1947. VIII, 83 S., 2 Bl. Abb. 5,40.

Behn, Friedr.: Kloster Lorsch. 2. Aufl. Mit 7 Textabb. u. 18 Taf. Mz: Schneider 1949. 34 S., 18 Taf. (Starkenburg in seiner Vergangenheit. 7.) 4,50.

Schmitt, Otto: Zum Großen Mainzer Weltgericht. — JBMainz 3, 1948, 310—320.

Stricker, Simon, OSB: Darstellung des christlichen Opfermysteriums in der Krypta zu Neuenberg bei Fulda. — LitMcht 2, 1948, 64—86.

Michalski, Andr., OSB: Die Kunst in der Stiftskirche St. Peter in Wimpfen im Tal. — BenMon 25, 1949, 381—383.

Hoster, Jos.: Chortürme im Rheinland. — Colonia Sacra 1, 1947, 100—162.

Schumacher, Joh.: Von Heisterbach bis Altenberg. Ein Beitr. z. Baukunde rechtsrheinischer Zisterzienserkirchen. — Münster 2, 1/2, 1948, 12—22.

Krieg und Kunst im Erzbistum Köln und Bistum Aachen. Hrsg. v. Wilh. Neuß. M.-Gladb: Kühlen 1948. 71 S., mehrere Bl. Abb. (Jahresgabe d. Ver. f. christl. Kultur i. Erzb. Köln u. Bist. Aachen. 1947.) 2,70.

Koeniger, Alb. M[ich.]: Ein geheimnisvolles Vortragskreuz im Aachener Domschatz. Westheim: Wiborada-Verl. 1947. 38 S.

Heinen, Eug.: Dom und Kloster Altenberg. (Altenberg:) Haus Altenberg (1949). 63 S., 16 S. Abb. 2,80.

Klauser, Theod.: Bemerkungen zur Geschichte der Bonner Märtyrergräber. — Bonn u. s. Münster, 1947, 35—39.

Potthoff, Ludw.: Das Grabmal der Äbtissin Elisabeth von Berg in der Münsterkirche zu Essen. — BG Essen 62, 1947, 85—97.

Kirchen in Trümmern. 12 Vorträge zum Thema „Was wird aus den Kölner Kirchen". Hrsg. v. d. Gesellsch. f. christl. Kultur. Köln: Pick 1948. 234 S. 4,50.

Der Kölner Dom. Festschrift zur Siebenhundertjahrfeier 1248—1948. Hrsg. v. Zentral-Dombau-Verein. Köln: Pick 1948. 368 S., 31 S. Abb., 2 Kt. 4° Hlw. 15,—.

Förster, Otto H.: Der Dom zu Köln. Köln & Kref.: Staufen-Verl. (1948). 36 S., 32 S. Abb. 5,20.

Peters, Hans: Der Dom zu Köln. 1248—1948. Aufn. v. K. H. Schmölz. Düs: Schwann (1948). XXVIII S., 131 Abb. 4° Hlw.

Weismantel, Leo: Bauvolk am Dom. Eine Chronik des Kölner Doms. Gedenkausg. z. 700. Jahrestag d. Grundsteinlegung d. Kölner Doms am 15. Aug. 1248. Augsb-Göppingen: Naumann (1948). 202 S. geb. 7,40.

Lützeler, Heinr.: Der Kölner Dom in der deutschen Geistesgeschichte. — Der Kölner Dom, 1948, 195—250; ersch. zugl.: Bonn: Bouvier 1948, 79 S. (Akad. Vorträge u. Abh. 12) 3,80.

Neuß, Wilh.: Der Kölner Dom und die Erneuerung des kirchlichen Lebens in Deutschland im 19. Jahrhundert. — Der Kölner Dom, 1948, 251—267.

Doppelfeld, Otto: Der unterirdische Dom. Grabungen im Dom zu Köln. Köln: Staufen-Verl. (1948). 96 S., 13 Taf. (Colonia effosa. 1.) 3,85.

Doppelfeld, Otto: Der alte Dom zu Köln und der Bauriß von St. Gallen. — Münster 2, 1/2, 1948, 1—12.

Gerster, Ernstwilhelm: Römischer Palast und Dionysos-Mosaik in Köln. Ein Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen am Kölner Dom. — ThLZ 73, 1948, 75—88.

Witzleben, Elisab. v.: Die Glasfenster des Kölner Domes. Aschffbg: Pattloch (1949). 50 S., 32 S. Abb. 4° Olw. 18.—

Koeniger, Alb. M[ich.]: Die Rätsel des romanischen Pfarrhoftores in Remagen. Mchn-Pasing: Filser 1947. IX, 145 S., 11 Abb.

Massow, Wilh. v.: Die Basilika in Trier. Simmern: Böhmer (1948). 39 S., 4 Taf. (Hunsrücker Schriftenreihe. B, 1.) 2,85.

Kempf, Theod. Konr.: Die altchristliche Bischofskirche Triers. Tr: Paulinus-Verl. 1948. 32 S. 1. — Aus: TrThZ 56. 1947.

Kempf, Theod. Konr.: Die Deutung des römischen Kernes im Trierer Dom nach den Ausgrabungen von 1943—1946. — Münster 1, 5/6, 1947, 129—140.

Weyres, Willy: Zur Datierung des Westbaues von St. Viktor in Xanten. — Colonia Sacra 1, 1947, 73—99.

Thümmler, Hans: Die frühromantische Baukunst in Westfalen. Neue Bauforschungen an St. Patrokli in Soest, der Abdinghofkirche in Paderborn und der Stiftskirche in Vreden. — Westf 27, 1948, 177—214.

Museum f. Kunst u. Kulturgeschichte Dortmund. Kunstschätze aus zerstörten Kirchen Westfalens. Ausstell. Mai—Sept. 1948 Schloß Cappenberg. (Dortm 1948: Crüwell.) 24 S., 12 Bl. Abb.

Kunstschätze westfälischer Dome und Kirchen. Ausstell. z. 73. Dt. Katholikentag, veranst. v. d. Stadt Bochum. Bochum, Bergbau-Museum Sept.—Okt. 1949. (Bochum, 1949: Stumpf.) 15 S., 32 S. Abb.

Borgas, Anni: Das Antlitz der Mutter Gottes. Bildwerke westfälischer Kunst. (Text v. Ant. Henze; Frb/Br). B, Düs: Christophorus-Verl. [1949]. 16 Taf. 2° (Westf. Bildmappen [5].) 6.—

Westhoff, Doris: Die westfälische Malerei des 15. Jahrhunderts — Münster 2, 5/6, 1948. 160—165.

Fritz, Rolf: Die Grabplatte des hl. Gottfried von Cappenberg. — Westf 27, 1948, 221—223.

Konrad von Soest: Der Dortmunder Marienaltar. Mit e. Einf. v. Helmut May. Mit 21 Bildtaf. (Diez a. d. L.:) Aldus-Verl. (1948). 21 S. 4° geb. 9,80.

Müller, Wilh.: Die Nikolaikirche in Lemgo. Mstr: Aschendorff 1949. 67 S. (Westfalen. Sonderh. 11.) 6,20.

Mühlen, Franz: Zerstörung und Wiederaufbau der alten Kirchen des Hochstiftes Münster. — Kathedrale 2, 1948, 17—22.

Schröer, Alois: Der Hohe Dom zu Münster. Sein Stirb und Werde in der Not unserer Zeit. Mstr: Regensberg 1947. 78 S. (Geschichte u. Kultur. 1) 3,40.

Bierbaum, Max: Der Paulusdom. Sterben und Auferstehen des Domes von Münster. — Kathedrale 1, 1947, 6—10.

Tack, Wilh.: Der Dom zu Paderborn. — Ebd. 3, 1948, 15—20.

Fuchs, Alois: Der Stifter und die Meister des ehemaligen Hochaltars der Gaukirche in Paderborn. — Westfalen 27, 1, 1948, 27—33.

St. Patrokli in Soest. Beiträge aus Anlaß der Wiederherstellung des tausendjährigen Domes am Hellweg nach seiner Zerstörung im 2. Weltkrieg. Mstr: Aschendorff 1948. 64 S., 11 Bildtaf. 3,—.

Seeland, Herm.: Im Weltkrieg 1939—1945 zerstörte Kirchen und Wohlfahrtsanstalten im Bistum Hildesheim. T. 1: Stadt Hildesheim und Umgebung. Hild: Lax 1948 46 S., 2 Bl. Abb. 2,—.

Metz, Pet.: Der Stiftschor des Naumburger Doms. Über d. Kunst u. d. Menschen d. 13 Jh. B: Mann 1947. 59 S., 32 Taf. (Kunstwerk u. Deutung. 4.) 6.—

Behling, Lottlisa: Die Triumpfkreuzgruppe der Danziger Marienkirche von 1517, ein Werk Meister Pauls von Danzig. — Kunst 1, Mchn 1948, 36—47.

Walter, Ewald: Ruine und Wiederaufbau des Breslauer Domes. — ArchSchlesKG 7, Hildesh 1949, 266—276.

Schnell, Hugo: Die neue Pfarrkirche in Bad Charlottenbrunn. — Münster 1, 1/2, 1947, 38—42.

Hula, F.: Die Totenleuchten und Bildstöcke Österreichs. Ein Einblick in ihren Ursprung ihr Wesen und ihre stilistische Entwicklung. Wien: Poech 1948. 87 S., 32 Taf. 49,20 Sch.

Oberchristl, Flor.: Der Kefermarkter Flügelaltar. Linz: Oberösterr. Landesverl. [1949]. 26 S. (Kunst d. Heimat. 3, 3.) 2,90 Sch.

Juraschek, Franz: Ein Bau der Karolingerzeit gefunden. Zur Wiederherstellung des ältesten Kirchenbaues Österreichs, St. Martin in Linz aus der Zeit um 800. Linz: Ver. Denkmalpflege in Oberösterreich 1947.

Thomas, Bruno: Die Ölberggruppe von Ried. Ein unbekanntes Meisterwerk d. Barockzeit. Sa: Akad. Gemeinschaftsverl. 1949. 14 S., 18 Taf. 4° 40 Sch.

Roth, Benno, OSB: Erzbischof Konrad I. von Salzburg, ein großer Bauherr im hohen Mittelalter. Seckau 1947. 16 S. (Jahresber. d. Abteigymnasiums Seckau 1945/47.)

Hagen Dempf, Felicitas: Die Kollegienkirche in Salzburg. Wien: Deuticke (1949). 32 S., 34 Taf. (Kunstdenkmäler. 7.) geb. 22 Sch.

Kirchner-Doberer, Erika: Stift St. Florian. Wien: Wolfrum (1948). 36 S., 48 S. Abb. (Wolfrumbücher. 14.)

Reuther, Hans: Des steirischen Baumeisters Joseph Huebers Weizbergkirche und die verwandten theatralisch-dekorativen Raumwirkungen im Sakralbau des süddeutschen Spätbarocks. o. O. (1947). 184 gez. Bl., 4 Tab. [Masch.-schr.] Phil. Diss. Erlangen 1947.

Missong, Alfr.: Heiliges Wien. Ein Führer durch Wiens Kirchen und Kapellen. [2., erw. Aufl.] (Wien:) Wiener Dom-Verl. 1948. 391 S., 48 S. Abb. Hlw. 27.50 Sch.

Macku, Ant.: Der Wiener Stephansdom. Eine Raumbeschreibung. Wien: Deuticke (1948). 30 S., 32 Bl. Abb. 13,50 Sch.

Macku, Ant., & Lucca Chmel: Der Wiener Stephansdom nach dem Brand im April 1945. Wien: Deuticke 1947. 20 Bl., 41 Abb., 4 Farbtaf. 16 Sch.

Oettinger, Karl: Das Taufwerk von St. Stefan in Wien. Wien: Berglandverl. (1949). 62 S., 36 Bl. Abb. Hlw. 34 Sch.

Hürlimann, Mart.: Englische Kathedralen. Aufn. u. Einl.; Bilder-Erl. v. Peter Mayer. Zü: Atlantis-Verl. (1948). 44 S., 166 S. Abb. geb. 32 Fr.

Aubert, Marcel: L'Architecture cistercienne en France. Avec la collab. de la Marquise de Maille. 2. éd. T 1. 2. P: Vanoest 1947. 386, 267 S. 4°.

Clark, Sydney Aymler: Today in cathedral France. Rev. ed. NY: Dodd 1948. 301 S. $ 2,75; ersch. auch: To: McLeod 1948.

Hubert, J., La Topographie religieuse d'Arles au VIe siècle. — Cahiers archéol. 2, 1947, 17—27.

David, L., OSB: L'abbaye Saint-Wandrille de Fontenelle; L'histoire, le cadre artistique. St. Wandr: Ed. de Fontenelle 1948. 129 S., 12 Taf.

Rolland, M. H.: Le Baptistère de Saint-Rémy-de-Provence. Fouilles de M. J. Formigé. — Gallia 2, P 1943, 207—228.

Zvěřina, Jos.: Les Peintures de la crypte de Tavant. — OrChrist Per 13, 1947, 675—693.

Le Cloître de Saint-André-le-Bas à Vienne [par] P. Wuilleumier [e. a.] Vienne 1947. 57 S., 8 Taf.

Kayser, Fel., Werdezeit der abendländischen Kunst. Frühchristliche u. romanische Kunst in Italien. Frb/B: Novalis-Verl. (1948). 214 S., 91 S. Abb. 4° Hlw. 18.—

Salmi, M.: Influssi degli edifici antichi di culto sulle chiese dell' alto medioevo in Italia. — Atti del IV congr. internaz. di archeol. crist. 2, 1948, 231—270.

Brusin, Giov.: Aquileja e Grado. Guida stor.-artist. Udine: La Vigna [1947]. 184 S., 112 Abb., 2 Taf.

Boeck, Wilh.: Michelangelo als religiöser Künstler. — Universitas 4, 1949, 413—418.

Brusin, G.: La basilica del Fondo Tullio alla Beligna di Aquileja. R: L'Erma 1947. 78 S., 3 Taf. 750 L.

Bruni, Bruno: Le pitture Giottesche nella parete sinistra della basilica superiore di S. Francesco in Assisi. — MiscFranc 48, 1948, 329—344.

Gutman, Harry B.: Piero della Francesca. — FrancStud 7, 1947, 42—71.

Fiocco, G.: Mantegna. La cappella Ovetari nella chiesa degli Eremitani a Padova. R: L'Erma 1947. 40 S., 23 Taf., 18 Fig. 3500 L.; dt. Ausg.: Zü: Fretz & Wasmuth 1948. geb. 35 sfr.

Wilckens, Leonie v.: Mantegnas Christophorus-Fresken in Padua. — Kunst 1, Mchn 1948, 24—30.

Chierici, G.: Die Skulpturen der Basilika von S. Michele Maggiore in Pavia. Bas: Holbeinverl. i. Auslieferung 1947. 53 S., 189 Taf.

Braunfels, Wolfg.: Zur Gestalt-Ikonographie der Kanzeln des Nicola und Giovanni Pisano. — Münster 2, 11/12, 1949, 321—349.

Simson, Otto G. v.: Sacred Fortress. Byzantine art and statecraft in Ravenna. Chic: Univ. of Chicago Pr. (1948). XV, 150 S., 48 Taf. $ 10.—.

Bruyne, L. de: La decorazione degli edifici sacri di Roma. — Atti del IV congr. internaz. di archeol. crist. 2, 1948, 111—125.

Lecoqû Toussaint: Saint-Yves des Bretons à Rome. Saint-Brieuc 1947. IX, 190 S., 7 Taf. 100 fr.

Wind, Edgar: Bellini's Feast of the God. A study in Venetian humanism. Cambr:, Mass: Harvard Univ. Pr. 1948. 81 S., 74 Abb.

Fraenger, Wilh.: Hieronymus Bosch. Das tausendjährige Reich. Grundzüge einer Auslegung. Coburg: Winkler (1947). 142 S., 15 Taf. 4°. 22,—

Rijksen, A. A. J., Gespiegeld in kerkeglas. Hollands leed en vreugd in de glasschilderingen van de St. Janskerk te Gouda. Lochem: De Tijdstroom 1947. XVI, 337 S. 22,50 fl.

Reinhardt, Hans: Die kirchliche Baukunst der Schweiz. Mit 88 Abb. Bas: Birkhäuser 1947. 156 S. (Schweizer Kunst 3.) 16 Fr.

Landolt, Hanspeter: Die Jesuitenkirche in Luzern. Ein Beitr. z. Gesch. d. Frühbarock-Architektur u. -Dekoration in der Schweiz. Mit 43 Abb. Bas: Birkhäuser 1947. 123 S., 8 Bl. Abb. (Basler Studien z. Kunstgeschichte. 4.) 9 Fr.

Motzger, Franz: Die katholische Kirche St. Karl Borromäus in Luzern. — Baumeister 46, 1949, 310—316.

Rittmeyer, Dora Fanny: Die Kirchenschätze im St. Galler Linthgebiet. Uznach: Oberholzer 1948. 134 S., 24 Taf.

Sas-Zaloziecky, Wlad.: Die byzantinische und die östliche Kunst. — Kirche, Weltanschauung, Soziale Frage, 1948, 126—133.

Schweinfurth, Phil.: Die Kunst der orthodoxen Slaven in der Forschung seit 1925. — ZSlavPh 20, 1948, 123—144.

Wunderle, Georg: Um die Seele der heiligen Ikonen. Eine religionspsychologische Betrachtung. 3. erw. Aufl. Wü: Augustinus-Verl. 1947. 83 S. m. Abb. (Das östliche Christentum. N. F. 5.)

Rice, David Talbot: Russians Icons. Lo & NY: The King Penguin Books 1947. 38 S., 16 farb. Wiedergaben.

Wild, Doris: Les Icones. Art religieux de l'Orient. Laus: Payot (1947). 12 S., 22 Taf. (Orbis pictus. 1.) geb. 4,20 sfr.

Schweinfurth, Phil.: Die russische mittelalterliche Tafelmalerei. — ZKst 1, 4, 1947, 17—26.

Fastabend, Otto: Über die russische religiöse Malerei seit 1830. 2., erw. Aufl. Bochum-Wattenscheid: Turm-Verl. 1947. 87 S., 17 Abb. 6,30.

Cross, Samuel Hazzard: Mediaeval Russian Churches. Ed. by Kenneth John Conant. Cambr, Mass: Mediaeval Acad. of America 1949. XIV, 95 S., 113 Taf. (Public. 53.) $ 7,50.

Solodkoff, Jurij v.: Der Moskauer Barock im russischen Sakralbau. — Münster 2, 11/12, 1949, 350—354.

Marlowe, George F.: Churches of old New England, their architecture and their architects, their pastors and their people. NY: Macmillan 1947. XII, 222 S. $ 3.75.

Pohlkamp, Diomede, OFM: A Franciscan Artist of Kentucky Johann Schmitt, 1825—1898. — FrancStud 7, 1947, 147—170.

Smith, Rob. C.: Jesuit Buildings in Brasil. — ArtBulletin, sept. 1948.

Merveille, Étienne, SJ: Art chrétien et art chinois. — Rythmes du monde, P & Lyon 1947, 1, 45—55.

Merveille, Étienne, SJ: L'Art chrétien en Chine. — BullMiss 22, 1948, 124—133.

McCall, John E.: Early Jesuit Art in the Far East. — Artibus Asiae 10—12. 1947—49.

Christliche Literaturkritik

Hasenkamp, Gottfr.: Die Kunst [bes. d. Literatur] im Urteil des Glaubens. — D. Kirche in d. Welt 1, 1, 1947, 121—[illegible].

Weidner, Walt.: Der Beitrag der Poesie zur Erneuerung der Zeit. — Besinnung 2, 1947, 139—147.

Hasenkamp, Gottfr.: Dichtung in dieser Zeit. — Begegn 3, 1948, 352—362.

Langgässer, Elis., Möglichkeiten christlicher Dichtung — heute — Hchl 41, 3, 1949, 244—252.

Barzel, Werner, SJ: Kann es eine christliche Tragödie geben? — StdZ 142, 7, 1948, 50—61.

Pfleger, Karl: Religiöse Wirklichkeit im zeitgenössischen Roman. — WoWa 4, 1949, 473—478.

Langgässer, Elisab.: Die Zukunft des christlichen Romans. — WoWa 4, 1949, 508—516.

Suchy, Vikt.: Katholizismus und Literaturwissenschaft. — Geist. Strömungen d. Gegenw. i. Lichte d. Katholiz., 1947, 257—269.

Schometzius-Wagner, Johanna: Zur Frage der katholischen Dichtung. — Besinnung 4, 1949, 26—35.

Wurm, Alois: Wege zum Verstehen anderer Völker. — Seele 23, 1947, 116—122.

Nüschen, A[lois]: Das Priesterbild in der neueren Literatur. — TrThZ 56, 1947, 281—288.

Firckel, Eva: Priester treten vor die Welt. Eine psychologische Bücherschau zwischen 1945 und 1948. — GlD 3, 1948/49, 242—258.

Hilpisch, Steph., OSB: Das Benediktinertum in der neueren deutschen Literatur. — LitMcht 2, 1948, 42—56.

Pschorn, Herm.: Der Jesuitenorden als Stoffquelle moderner Dramendichtung. (Wien:) Burgenland-Verl. [1947] 39 S. (Welt u. Wissen. 1.) 5 Sch.

Liefmann, Else: Die Legende vom Antichrist und die Sage von Ahasver. — Judaica 3, 1947, 122—156.

Daniélou, Jean: Das Thema vom verlorenen Paradies in der Literatur unserer Zeit. — Dok 3, 1947, H. 2, Nr. 31.

Schumacher, Gertr.: Die Gestalt des Engels in der altdeutschen Dichtung. o. O. (1946). V, 81 gez. Bl. 4° [Masch.-schr.] Phil. Diss. Bonn 1947.

Fr[agstein], Theod.: Antike und Christentum an der Wiege der deutschen Sprache. B: Akademie-Verl. 1940. 35 S. (Ber. üb. d. Verh. d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. 97, 1.) 3.—

Wulf, Friedr., SJ: Die Frömmigkeit des altsächsischen „Heliand". — GL 22, 1949, 273—292.

Grosch, Elis.: Das Gottes- u. Menschenbild im Heliand. o. O. (1945). 45 gez. Bl. 4° [Masch.-schr.] Phil. Diss. Leipzig 1947.

Steinen, Wolfram v. d.: Notker der Dichter und seine geistige Welt. (1. 2.) Bern: Francke 1948. (1.) Editionsband. 227 S., 5 Taf. (2.) Darstellungsband. 640 S.

Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern: Francke 1948. 601 S. 44 Fr.

Denomy, A. J., CSB: The Heresy of Courtly Love. With an introd. by W. Lane Kelcher. NY: Mc Mullen 1947. 92 S. (The Candlemas Lectures on Christian literature 1.) $ 1,50.

Schneider, Friedr.: Dante. Sein Leben und sein Werk. 4., erneut verm. Aufl. Wei: Böhlau 1947. XIV, 328 S., 11 Taf. 7,20

Guardini, Rom.: Dante. — Große Geschichtsdenker. hrsg. v. Rud. Stadelmann, 1949, 77—94.

Buck, Aug.: Dante als Dichter des christlichen Mittelalters. Hbg: Nölke 1949. 119 S.

Gnolfo, G.: S. Cirillo e Dante. — Kyrilliana, 1947, 381—425

Gmelin, Herm.: Dantes Weltbild. Urach: Port Verl. (1948) 157 S. (Erbe u. Schöpfung. 16.) Hlw. 6.—

Guardini, Rom.: Über das Geschichtsbewußtsein Dantes. — ThQu 127, 1947, 1—16.

Cicchitto, Leone, OFM: L'Escatologia di Dante e il Francescanismo. — MiscFranc 47, 1947, 217—231.

Dante. — Dante theologian, The divine Comedy, transl. with a comment. by Patrick Cummins, OSB, St. Louis: Herder 1948. 604 S. $ 6.—

Ostlender, Heinr.: Die Zielsetzung der „Divina Commedia". — Studia mediaevalia, 1948, 351—358.

Fink, Jos.: Der Dichter des Stabat Mater [Jacopone da Todi]. — GL 21, 1948, 352—360.

Obertello, Alfredo: Liriche religiose inglesi del secolo quattordicesimo. Mil: Bompiani 1947. 286 S.

Fèbvre, Lucien: Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais. 2. éd. P: Albin-Michel 1947. 549 S. (Bibl. de synthèse historique. L'évolution de l'humanité.)

Hutton, Edw.: Catholicism and English literature. (2. ed.) Lo: Muller (1948). 223 S.

Viëtor, Karl: Luthertum, Katholizismus und deutsche Literatur. — ZDtPhilol 70, 3, 1949, 233—249.

Krauss, Wern.: Cervantes und die Jesuiten in Sevilla. — Krauss-Geo Aufs. z. Lit. u. Sprachwiss. 1949, 177—194.

Hohoff, Curt: Johne Donne. — Hchl 41, 2, 1948, 138—147.
Scherer, Joh.: Shakespeares Christentum. — StdZ 139, 8, 1947, 98—117.
Mutschmann, H. & K. Wentersdorf: Shakespeares katholischer Hintergrund. — Ebd. 142, 12, 1948, 462—468.
Märtens, Ilse: Shakespeare und die christliche Botschaft. Lü: Heliand-Verl. (1947). 56 S. 2.—
Krauss, Wern.: Calderón als religiöser Dichter. — Krauss: Ges. Aufs. z. Lit. u. Sprachwiss., 1949, 262—277.
Hankamer, Paul: Deutsche Gegenreformation und deutsches Barock. Die deutsche Literatur im Zeitraum des 17. Jahrhunderts. (2. Aufl. [=] unveränd. Nachdr. d. 1. Aufl. 4.—6. Taus.) Stu: Metzler (1947). VIII, 543 S. (Epochen d. dt. Literatur. 2, 2.) 18.—
Seebass, Friedr.: Christentum und deutscher Geist. 10 Aufs. z. neueren dt. Literaturgeschichte. Mchn: Neubau-Verl. (1947). 119 S. 7,20.
Zoepfl, Friedr.: Friedrich von Spee. Meit: Kyrios-Verl. 1947. 48 S. (Lebensschule d. Gottesfreunde. 47.) 1,30.
Schwarz, Karl: Friedrich Spee. Ein deutscher Dichter u. Seelsorger. Düs: Bastion-Verl. 1948. 64 S.
Spörri, Elis.: Der Cherubinische Wandersmann als Kunstwerk. Zü: Atlantis-Verl. 1949. 168 S. 6 sfr. (Zürcher Beiträge zur dt. Sprach- u. Stilgeschichte); ersch. auch als Phil. Diss. Zürich 1947.
Conklin, George Newton: Bible criticism and heresy in Milton. NY: King's Crown Pr. 1949. 147 S. $ 2,50.
Fairchild, Hoxie Neale: Religious Trends in English poetry. Vol. 3: 1780—1830. Romantic Faith. NY: Columbia Univ. Pr. 1949. IX, 549 S. $ 6,75.
Fricke, Gerh.: Wackenroders Religion der Kunst. Iserlohn: Silva-Verl. 1948. 38 S. (Darstellung u. Deutung. 7.)
Rüttenauer, Isabella: Die Botschaft. Versuche über Matthias Claudius. Mchn: Alber 1947. 252 S. geb. 7,50.
Spranger: Eduard: Goethes Weltanschauung. Reden u. Aufsätze. (11.—13. Taus.) (Wiesb:) Insel-Verl. 1949. 255 S. Hlw. 8,50.
Kahle, Wilh.: Goethe und das Christentum. Dülmen: Laumann (1949). 55 S. 1,80.
Schaeder, G.: Gott und Welt. 3 Kapitel Goethischer Weltanschauung. Hameln: Seifert 1947. 423 S. 20.—
Troll, Wilh.: Goethe und die christliche Tradition des Abendlandes. — BeitrChrPh 2, 1947, 12—39.
Rang, Florens Christian, & Bernh. Rang: Goethes „Selige Sehnsucht". Ein Gespräch um die Möglichkeit e. christl. Deutung. Frb/Br: Herder (1949). VII, 80 S. Olw. 2,80.
Völker, Walth.: Goethes religiöse Entwicklung. — ThZBas 5, 1949, 241—263.
Hermann, Rud.: Die Bedeutung der Bibel in Goethes Briefen an Zelter. B: Ev. Verlagsanst. (1948). 108 S., 6 Taf. 7,20.
Raabe, Aug.: Goethe und Luther. Bonn: Röhrscheid 1949. 151 S.
Grosser, Alfr.: Le jeune Goethe et le piétisme. — Études germaniques 4, 1949, 203—212.
Curtius, Ludw.: Goethe und der Katholizismus. — SchwRu 47, 1948, 878—892.
Schaerr, Heinz: Zum Thema: Goethe und der Katholizismus. — SchweizRu 49, 3, 1949, 153—166.
Anstett, J.-J.: La Crise religieuse de Werther. — Études german. 4, 1949, 121—128.
Münzhuber, Jos.: Das Religiöse in Goethes „Faust". Nbg: Die Egge (1947). 39 S. (Die Egge. 4.) —.80.
Thieme, Karl: Goethes Fausttragödie als Zeugnis seiner religiösen Entscheidung. — Der Mensch vor Gott, 1948, 177—190.
Pinsk, Joh.: Krisis des Faustischen. Unliterarische Betrachtungen zu Goethes „Faust". B: Arnold 1948. 320 S. Hlw. 9,50.
Busch, Ernst: Goethes Religion. Die Faustdichtung in christl. Sicht. Tü: Furche-Verl. (1949). 377 S. Hlw. 11,80.
Kohlschmidt, Wern.: Klassische Walpurgisnacht und christliches Erlösungsmysterium. Zum Verhältnis von Antike und Christentum im „Faust II." — Zeitw 20, 7, 1949, 502—520.
Wocke, Helm.: Hölderlins christliches Erbe. Mchn: Leibniz-Verl. 1949. 122 S. geb. 4,80.
Drees, Thea: Hölderlins Stellung zu Christus. — SitEntsch 2, 1948, 142—158.
Romantik. Ein Zyklus Tübinger Vorlesungen. Hrsg. v. Theod. Steinbüchel. Tü & Stu: Wunderlich 1948. 271 S. geb. 10.—
Becher, Hub., SJ: Die Romantik als totale Bewegung. — Scholast 20—24, 1949, 182—205.
Köberle, Adolf: Die Romantik als religiöse Bewegung. — Romantik, hrsg. v. Th. Steinbüchel, 1948, 65—85.
Schreckenberg, Willy: Romantik und Katholizismus. — NOrdn 2, 1948, 430—445.
Pfeiffer-Belli, Wolfg.: Clemens Brentano. Ein romantisches Dichterleben. Frb/Br: Herder 1947. 214 S. Hlw. 12.—
Michels, Jos.: Clemens Brentano. Irrtum des Herzens, Einkehr bei Gott. Mstr: Regensberg 1948. 119 S. 3,60.
Schneider, Reinhold: Eichendorff. Die Sendung des christlichen Ritters. Aschaffenburg: Pattloch (1949). 42 S. (Schles. Reihe.)
Anzenberger, Alfr.: Franz Grillparzer und die Religion. Wien [1948]. 127 gez. Bl. [Masch.-schr.] Phil. Diss. Wien 1948.
Schröder, Cornelius: Zur Textgestaltung des Geistlichen Jahres. — Jahrbuch der Droste-Gesellschaft 1, 1947, 111—123.
Buess, Eduard: Jeremias Gotthelf. Sein Gottes und Menschenverständnis. Zo-Zü: Ev. Verl. 1948. 301 S.
Coler, Christfried: Theodor Storm und das Christentum. — Berliner Hefte 4, 1949, 360—370.
Hutzli, W.: Der Glaube im Werk C. F. Meyers. Bern: BEG-Verl. 1947. 62 S. 3,20 Fr.
Schmidt, Ernst Walt.: Ibsens Dichtung und das Christentum. — ThZBas 5, 1949, 186—208.
Leibbrand, Wern.: Strindbergs religiöse Metamorphosen. — Hchl 41, 2, 1948, 123—137.
Koblinski-Ellis, Leð: Puschkin, der religiöse Genius Rußlands. Olten: Walter 1948. (Kämpfer u. Gestalter. 4.)
Meyer-Eckhardt, Victor: Die Religion Alexandr Puschkins. — Berliner Hefte 4, 1949, 511—519. Aus: Meyer-Eckhardt: Puschkin.
Steinbüchel, Theod.: F. M. Dostojewski. Sein Bild vom Menschen und vom Christen. Düs: Schwann 1947. 284 S. 6,80.
Guardini, Romano: Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. (3. Aufl.) Mchn: Kösel (1947). 290 S. (Hegner-Bücherei.) 8,50; franz. Übers. u. d. T.: L'Univers religieux de Dostoïevski. Trad. de l'allem. p. Henri Engelmann & Robert Givord. P: Ed. du Seuil 1947. 316 S. (Esprit, la condition humaine.) 225 fr.
Soper, David Wesley: Dostojevsky and the catholic mind. — ThTod 4, 1947, 214—229.
Luska, J., Adnotationes ad conceptum ecclesiae apud Theodorum M. Dostoievskij. — Acta acad. Velehrad. 19, 1948, 315—349.
Szylkarski, Wlad.: Solowjew und Dostojewski. — StdZ 141, 2, 1947, 105—121.
Rijswijk, Antoon Petrus Henricus van: Heinrich Hansjakob. Heerlen: Winants 1948. 214 S. Phil. Diss. Nijmegen 1948.
Vogedes, Alois: Peter Hille. Ein Welt- und Gottestrunkener. Mit unveröff. Arbeiten a. d. Nachl. d. Dichters. Pad: Schöningh 1947. 272 S. Hlw. 8,80.
Krose, Herm. A., SJ: Jón Svensson ⟨Nonni⟩. — StdZ 141, 6, 1948, 449—457.
Haas-Tenckhoff, Bruno: Augustin Wibbelt. Mit e. Verz. d. Schriften von und über Wibbelt. Essen: Verlagsgesellsch. Aug. Wibbelt 1948. 54 S. 4,50.
Trenkle, R.: Vollendetes Leben. Ein dankbares, treues Gedenken an P. Timotheus ⟨Tfn: Paul⟩ Kranich. — BenMon 24, 1948, 68 f.
Amstutz, Jak.: Die Seelsorge Rilkes. Bern: Haupt 1948. 62 S. (Religiöse Gegenwartsfragen. 16/17.)
Wunderlich, Eva C.: Rainer Maria Rilkes religiöse Ideen. — German Quarterly, May 1948.
Kunisch, H.: Die Religiosität Rainer Maria Rilkes. — Die Kirche in d. Welt. 1, 3, 1948, 457—464.
Corbach, Liselotte: Rainer Maria Rilke und das Christentum. Lü: Heliand-Verl. 1949. 48 S. 2.—
Bergenthal, Ferd.: Die Spätdichtung Rilkes und die christliche Entscheidung. — ThGl 1947/48, 4, 1948, 338—355.
Eberle, Jos.: Unser Weg zur Kirche. Selbstzeugnisse von Hermann Bahr, M(arie) Eugenie Delle Grazie, Richard von Kralik [u. a.] Lu: Rex-Verl. (1947). 291 S. geb. 12 Fr.
Weber, Charlo Mor von: Carl Muth „im Exil". Seine Persönlichkeit im Licht meiner Erinnerung. — Besinnung 4, 1949, 58—63.
Kemp, Friedhelm: Der Dichter Konrad Weiß. — WoWa 4, 1949, 280—292.
Hänsel, Ludw.: Der „Brenner" [Österr. Literatur- u. Kultur-Zeitschr.]. — WoWa 4, 1949, 317—320.
Kawa, Elisab.: Reinhard Johannes Sorge. Meit: Kyrios-Verl. (1949). 61 S. (Lebensschule d. Gottesfreunde. 58.) 1,30.
Michels, Jos.: Peter Dörfler. Zu s. 70. Geburtstag am 29. April. — Begegn 3, 1948, 102—105.
Bocher, Hub., SJ: Der ägyptische Joseph und Thomas Mann. — StdZ 144, 12, 1949, 545—547.
Gorski, Herb., SJ: Weg und Wandlung Alfred Döblins. — StdZ 141, 5, 1948, 345—362.
Brod, Max: Franz Kafkas Glauben und Lehre. Kafka und Tolstoi. Eine Studie. Mit e. Anh. „Religiöser Humor bei Franz Kafka" v. Felix Weltsch. Mchn: Desch (1948). 195 S. Geb. 6,50.
Bouillon, Rich.: Leo Weismantel. Zu s. 60. Geburtstag am 10. Juni. — Begegn 3, 1948, 252—258.
Leo Weismantel. Leben und Werk. Ein Buch des Dankes zu d. Dichters 60. Geburtstag. B: Nauck 1948. 238 S.
Denkhaus, Lotte: Rudolf Alexander Schröder. — Stu: Oncken (1947). 47 S. (Gottsucher in der Dichtung.) 2.—
Milch, Werner: Rudolf Alexander Schröder. — Samml 2, 1947, 485—496.
Wenzel, Fritz: August Winnig. — Zeitw 19, 3, 1947, 178—184
Münz, Erw. K.: Franz Joh. Weinrich. — Seele 23, 1947, 313—316.
Fleischmann, Kornelius: Die religiöse Anschauung Franz Werfels, Wien 1947. 128 gez. Bl. [Masch.-schr.] Phil. Diss. Wien 1948.
Mondrone, D., SJ: Quando arte sa parlare allo spirito. Da Hollywood a Franz Werfel. — CivCatt 98, 1947, II, 46—56.
F., E.: Il cantico di Bernadette. — DThomPl 24, 1947, 119 f.
Bartz, Wilh.: „Das Lied der Bernadette." — TrThZ 57, 1948, 310—313.
Künneth, Walt.: „Das Lied der Bernadette" im Lichte evangelischen Glaubens [Mchn.] Evang. Presseverb. f. Bayern [1948]. 23 S. —.30.

Görres, Ida Fried.: Dreimal Lourdes. Hchl 42, 1, 1949, 28—41.
Fries, Heinr.: Ernst Wiechert. Eine theologische Besinnung. — ThQu 127, 1947, 358—398; ersch. auch: Speyer: Pilger-Verl. 1949). 55 S. (Kleine Pilger-Bücherei. 1.) 1,50.
Weber, Hans Rolf: Ernst Wiechert und die christliche Kritik. — Begegn 4, 1949, 156—158.
Montesi, Gotthard: Der Fall Ernst Wiechert. — WoWa 4, 1949, 103—114.
Arnold, Willibald, SJ: Das Zeugnis eines Dichters für die Bibel. StdZ 140, 11, 1947, 346—362.
Horkel, Wilh.: Ernst Wiecherts Pfarrergestalten. — Zeitw. 18, 7, 1947, 436—440.
Felden, Herb.: Die Bibel in der Anfechtung unserer Zeit. Gedanken zu den „Jeromin-Kindern". — Ebd. 19, 4, 1947, 340—353.
Kienecker, Friedr.: Ernst Wiechert. Zur Problematik s. Schaffens, dargel. am Beispiel d. Romans „Die Jerominkinder". — D. Kirche in d. Welt 1. 1, 1947, 137—140.
Görres, Ida Fried.: Zwei Bücher: ein Vergleich. Wiechert: Die Jerominkinder; Hemmingway: Wenn die Stunde schlägt.] — FrkfH 2, 1947, 856—863.
Kappner, Gerh.: Der Weg Manfred Hausmanns vom Nihilismus zur Glaubensgewißheit. — Zeitw 20, 10, 1949, 760—763.
Bourbeck, Christine: Schöpfung und Menschenbild um 1940. Hausmann, Peters, Bergengruen. (5.—10. Taus.) B.: Christl. Zeitschriftenverl. 1947. 153 S. (Religion u. Dichtung. 1.) 4,80.
Hänsel, Ludw.: Hermann Hesse und die Flucht in den Geist. Gedanken zum „Glasperlenspiel". — WoWa 3, 1948, 273—288.
Kohlschmidt, Wern.: Meditationen über Hermann Hesses „Glasperlenspiel". — Zeitw 19, 3, 1947, 154—170; 19, 4, 1947, 217—226.
Schwinn, Wilh.: Hermann Hesses Altersweisheit und das Christentum. Mchn: Claudius-Verl. 1949. 38 S. (Bücherei d. Evang. Akad. d. ev.-luth. Kirche in Bayern. 1.) 0,95.
Becher, Hub., SJ: Ernst Jünger, Mensch und Werk. Wardf: Schnell 1949. 110 S. Gestalt u. Werk. 2.) 3,20.
Grenzmann, Wilh.: Werner Bergengrube. — StdZ 144, 9, 1949, 280—291.
Harcourt, Robert d': Reinhold Schneider. — Études 253, 1947, 1—26.
Grenzmann, Wilh.: Gott und Mensch im jüngsten deutschen Roman. Bonn: Borromäusverein 1948. 61 S. 2,—.
Bretschneider, Maria: Das Frauenbild katholischer Dichterinnen der Gegenwart. — Begegn 3, 1948, 454—158.
Eschbach, Maria: Die Bedeutung Gertrud von Le Forts in unserer Zeit. Wardf: Schnell 1948. 99 S. (Gestalt u. Werk. 1.) 3.20.
Heiseler, Bernt v.: Gertrud von le Fort. — ThLZ 74, 1949, 333—342.
Franke, Anselma: Gertrud von le Fort: Der Kranz der Engel. — D. Kirche in d. Welt 1, 1, 1947, 133—136.
Rockenbach, Mart.: Gertrud von le Forts neues Erzählwerk „Der Kranz der Engel". — Begegn 2, 1947, 173—176.
Barzel, Wern., SJ: Weg oder Irrweg? Theologisches zu einem Roman [Le Fort: Kranz der Engel.] — StdZ 139, 6, 1947, 474—477.
Thomas, Joh.: Die Kirche im Hauptroman Gertrud von Le Forts. TrThZ 57, 1948, 18—26. 77—87.
Becher, Hub., SJ: Der Kranz der Engel und d. Welt der Menschenseele. Ein Wort zu d. Buche von Gertrud von Le Fort. Speyer: Pilger-Verl. (1949). 48 S. (Kleine Pilger-Bücherei. 2). 1.—
Monck, Clara: Das unauslöschliche Siegel. — FrkfH 2, 1947, 1160—1165.
Ulmer, Jos.: Zu Elisabeth Langgässers Roman „Das unauslöschliche Siegel". — Besinnung 4, 1949, 64— 69.
Hermanowski, Georg: Das Marienlob in der jüngsten deutschen Dichtung. — Begegn 4, 1949, 129—131.
Lalou, René: La Course du Flambeau. Points de vue catholiques. — Lalou: Histoire de la litterature française contemporaine, nouv. éd. 2, 1947, XII, 2.
Weinert, Herm.: Dichtung aus dem Glauben. Einführung in die geistige Welt des Renouveau catholique in der modernen französischen Literatur. 2. überarb. Aufl. Mit e. allg. Bibliographie zum Renouveau catholique. Hbg: Heitmann 1948. 211 S. (Hamburger Roman. Studien. A. 19.) 7,00.
Münz, Erw. K.: Katholische Dichtung im heutigen Frankreich. — Begegn 4, 1949, 77—81.
Bespaloff, R.: The Humanism of Péguy. — RPol 9, 1947, 92—106.
Küchler, Walth.: Arthur Rimbaud. Bildn. e. Dichters. Hdlb: L. Schneider (1948). 253 S. 6,—.
O'Malley, Frank: The Passion of Leon Bloy. — RPol 10, 1948, 100—115.
Pfleger, Karl: Bekenntnis zu Bloy. — WoWa 2, 1947, 641—652.
Paul Claudel. Erlanger wissenschaftliche Beiträge. Erl: Dipax-Verl. 1948. 48 S.
Thomas, Joh.: Paul Claudel, der Mensch und Dichter. Tr: Paulinus-Verl. 1947. 49 S. (Wissen, Gewissen, Leben. 2.) 2,20.
Rywalski, Pascal: La Bible dans l'oeuvre littéraire de Paul Claudel. Précédé d'une méditation sur le psaume 118 par Paul Claudel. Porrentruy: Ed. des Portes de France 1948. XXXII, 203 S. 8,80 fr.; zugl. Diss. Frb/S.
Thomas, Joh.: Paul Claudels „opus mirandum" und die geistige Situation der Zeit. — TrThZ 56, 1947, 16—23.
Franke, Anselma: „Der seidene Schuh." Paul Claudels katholisches Welttheater. — D. Kirche in d. Welt 1, 2, 1948, 291—298.
Oster, Otto: Paul Claudels „Der Seidene Schuh". — NAbendl 4, 1949, 141—145.
Dodesal, Maria: Claudel, Der seidene Schuh. Ein Deutungsversuch. Gels-Buer: Post [1949]. 115 S. Hlw. 4.—
Götze, Willib.: „Johann auf dem Scheiterhaufen". ⟨Dichtung von Paul Claudel, Musik von Arthur Honegger.⟩ — StdZ 143, 5, 1949, 376—383.
Schomerus-Wagner, Johanna: Francis Jammes ⟨1868—1937⟩. — Seele 24, 1948, 359—363.
O'Donnell, Donat: François Mauriac: Catholic and novellist. — The Kenyon Review 10, 1948, 454—471.
Estang, L.: Présence de Bernanos, précédé de Dans l'amitié de Léon Bloy, par G. Bernanos. P: Plon 1947. 360 S. 180 fr.
Mondrone, D., SJ.: L'anima tormentata e convulva di Georges Bernanos. — CivCatt 98, 1947, IV, 279—294.
Thieme, Karl: Georg Bernanos. — FrkfH 4, 1949, 784—788.
Gordon, Paulus, OSB: Die Stimme eines Rufenden: Georges Bernanos. — BenMon 25, 1949, 124—128.
Thomas, Joh.: In piam memoriam Georg Bernanos des großen Gestalters neuzeitlichen Priestertums. — TrThZ 58, 1949, 91—98.
Warnach, Walt.: Georges Bernanos' polemische Schriften. — Hchl 41, 1, 1948, 57—78.
Thomas, Joh.: Die geistige Gestalt des zeitgeschichtlichen Priestertums nach Georg Bernanos': „Tagebuch eines Landpfarrers." — TrThZ 56, 1947, 102—106.
Thomas, Joh.: Der Priester in der Krise der Zeit. Gedanken zu Georg Bernanos' „Tagebuch eines Landpfarrers". — Ebd. 56, 1947, 148—152.
Blanchet, André: La Religion d'André Malraux. — Études 257, 1949, 289—306; 258, 1949, 45—65.
Roynet, L. A.: Camus chez les chrétiens. — Vie Intell 1949, April, 336—351.
Falconi, Carlo: La fede inutile evasione dall' assurdo? — Humanitas 4, 1949, 226—242. [Beh d. relig. Problem in den Werken von Camus.]
Barzel, Wern., SJ: Blinde Freiheit. Zu einem Stück [Die Fliegen] von Sartre. — StdZ 141, 3, 1947, 217—223.
Vogel, Heinr.: Freiheit und Reue. Das Evangelium und die Fliegen von Jean Paul Sartre. B: Haus u. Schule 1948. 36 S. 1,80.
Hanlet, C.: La Pensée catholique dans la poésie belge contemporaine. Liège: La Pensée catholique 1948. 78 S. (Études religieuses. 634—636.)
Jacobs, Karl: Felix Timmermans. Lebenstage und Wesenszüge eines Dichters. Düs: Schwann (1949). 250 S. Hlw. 7,50.
Hermanowski, Georg: Die christliche Dichtung Flanderns im letzten Jahrzehnt. — Begegn 4, 1949, 248—252.
Hermanowski, Georg: Das Gottesbild in der jüngsten flämischen Dichtung. — StdZ 144, 7, 1949, 40—50.
Eastman, Fred: Christ in the drama; a study of the influence of Christ on the drama of England and America. NY: Macmillan 1947. X, 174 S. $ 2,50.
Kemp, Friedhelm: Gerard Manley Hopkins. — Hchl 41, 4, 1949, 385—389.
Hass, Hans-Egon: Gerard Manley Hopkins. — Begegn 4, 1949, 209—212.
Tholen, Wilh.: Englische Dichtung katholischen Geistes: Alice Meynell, die Lyrikerin. — Begegn 2, 1947, 226—231.
Bishop, John: G(ilbert) K(eith) Chesterton: man of letters and defender of the faith. — LondQR 173, 1948, 149—155.
Kenner, H.: Paradox in Chesterton. Lo: Sheed & Ward 1948, 184 S. 7 s. 6 d.
Knapp, Friedr.: Gilbert Keith Chesterton. — StdZ 142, 9, 1948, 203—215.
Sullivan, Barry S.: Die Rückkehr zur Religion in der modernen englischen Literatur. — Das Auditorium 1, 11/12, Mstr 1947, 38—42
Holthusen, Hans Egon: T. S. Eliots christliche Formel. — Merkur 1, 6, 1948, 930—937.
Kienecker, Friedr.: Thomas Stearns Eliot und sein Drama „Mord im Dom". — D. Kirche in d. Welt 1, 2, 1948, 299—300.
Grenzmann, Wilh.: Francis Thompson. — Leuchtturm Jahrbuch 1948, 121—125.
Lotz, Joh. B., SJ: Jesuiten auf der Bühne. — StdZ 140, 10, 1947, 302—308. [beh. Emmet Lavery: Die erste Legion.]
Die Diskussion über Graham Greene. — HK 3, 10, 1949, 464—467.
Galinsky, Hans: Graham Greene. Ein neues Gesicht im deutschen Bilde katholischer Literatur in England. — Begegn 4, 1949, 172—177.
Hahn, Karl J.: Graham Greene. — Hchl 41, 5, 1949, 455—465.
Schmidthüs, Karlheinz: Graham Greene. — FrkfH 4, 1949, 429—433.
M(uenster), C(lemens), & E(ugen) K(ogon): Der Whisky-Priester. Zu Graham Greenes Roman „Die Macht und die Herrlichkeit". — FrkfH 3, 1948. 814—817.
Du Parc, Robert: Saint ou maudit? — Études, Mars 1949, 366—381. [beh. Greene: The Power and the glory.]
Hillig, Franz, SJ: Die Kraft und die Herrlichkeit. Zu dem Priesterroman von Graham Greene. — StdZ 143, 5, 1949, 354—366.